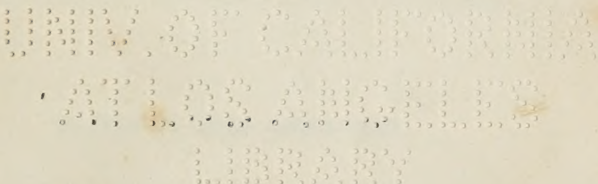
INDISCHE SKIZZEN.

VIER BISHER IN ZEITSCHRIFTEN ZERSTREUTE VORTRÄGE UND ABHANDLUNGEN.

VON

ALBRECHT WEBER.



NEBST EINER SCHRIFTTAFEL.

BERLIN,
FERD. DÜMMLER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG.
1857.

MEINEM

VERFHRTEN VÄTERLICHEN FREUNDE

DEM

OBERKONSISTORIALRATH UND PROFESSOR DER THEOLOGIE

Dr. HINRICH MIDDELDORPF

IN INNIGER LIEBE ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Mehrfach gegen mich ausgesprochenen Wünschen zu genügen, erscheinen hier, mit bereitwillig ertheilter Erlaubnifs der betreffenden Herren Verleger so wie des Vorstandes der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die nachstehenden, bisher zerstreuten Vorträge und Abhandlungen vereinigt. Da jedes dieser Stücke für sich ein Ganzes bildet, so kann es nicht fehlen, dafs bei der nahen Berührung des Gegenstandes hie und da sich einige Wiederholungen finden: ich habe, um den Gesammt-Charakter eines jeden Stückes nicht zu beeinträchtigen, hierin nichts geändert. Wohl aber habe ich in einzelnen Fällen, wo ich andrer Meinung geworden bin, theils dieselbe geradezu in den Text gesetzt, und die Differenz durch eine Note kenntlich gemacht, theils aber auch blos mich einer solchen bedient, um meine jetzige Ansicht darzustellen, wie überhaupt auch sonst manche Noten ganz neuen Inhaltes beigegeben sind. Einschiebungen habe ich mir

nur selten erlaubt, und dann (ebenso wie die neuen Noten) durch [ ] bezeichnet.

Der Titel „Indische Skizzen“ ist um des Gegensatzes zu den ernsteren „Indischen Studien“ willen gewählt worden.

Berlin, im Februar 1857.

A. W.

I n h a l t.

Die indischen Studien, über deren bisherige Resultate ich heute die Ehre haben werde zu sprechen, können ihr Alter noch nach Jahren messen; kaum deren siebzig sind verflossen, seit die erste, directe Uebersetzung aus dem Sanskrit durch einen Europäer gemacht ward, und erst einige vierzig, seit die deutsche Wissenschaft sich denselben zuwandte.

Es war im Jahre 1765, dafs die Ostindische Compagnie durch den Tractat zu Allahabad ihr erstes souveränes Gebiet, Bengalen, erwarb; seit dieser Zeit selbst regierend, fafste sie den Entschlufs, die Inder nach ihren eigenen Gesetzen zu beherrschen. Dies veranlafste den damaligen Generalgouverneur, Warren Hastings, durch elf Brahmanen einen Auszug aus den wichtigsten Gesetzbüchern machen zu lassen, der mittels des Persischen ins Englische übersetzt, 1776 in London erschien (unter dem Titel: Code of gentoo law); in der Vorrede (S. 74 fg.) giebt Halhed, der Herausgeber, die erste ausführliche Nachricht von dem Sanskrit, der Ursprache jener Gesetzbücher, aber nicht nach eigener Kenntnifs, sondern nur nach den Mittheilungen jener Brahmanen. Der erste wirkliche Kenner desselben ist Sir W. Jones, der als ein begeisterter Verehrer und Kenner orientalischer Dichtkunst im Jahre 1783 nach Kalkutta kam, und dessen eifrigen Bestrebungen es bald darauf gelang, die Asiatische Gesellschaft daselbst zu gründen, die fortan in ihren Asiatic Researches ein Brenn-

punkt für wissenschaftliche Untersuchungen über Indien ward. Die erste directe Uebersetzung aus dem Sanskrit, die Bhagavadgîtâ, eine philosophische Episode aus dem grofsen Epos Mahâbhârata, lieferte 1785 ein junger Kaufmann, J. Wilkins, und schon zwei Jahre später, 1787, eine zweite, das Fabelbuch Hitopadeça. Ihm wie Jones fiel alsbald die grofse Verwandtschaft der grammatischen Structur und des lexikalischen Theiles dieser Sprache mit denen der alten classischen Sprachen auf, und Jones kam hierüber bald zu einer gediegenen Ansicht. Im Jahre 1789 erschien seine Uebersetzung des danach weltberühmten Dramas Çakuntalâ, dessen zarte Anmuth allgemein das höchste Interesse für eine Literatur erweckte, die im Besitze solcher Perlen war. Es trat nun in Indien eine Epoche der regsten Theilnahme ein, in der Grammatiken, Textausgaben und Uebersetzungen miteinander um den Vorrang stritten. An Jones' Stelle, der 1794 starb, trat als Mittelpunkt aller dieser Bestrebungen H. Th. Colebrooke, ein Mann von seltenem Scharfsinn und unglaublichem Fleifs, der wohl am meisten von allen Europäern in den Geist der Sanskritsprache eingedrungen ist, und neben ihm der jetzt noch lebende, ehrwürdige H. H. Wilson, der im Jahre 1819 das erste Sanskritlexikon herausgab, von dem jetzt bereits eine dritte Auflage vorbereitet wird.

Auch in Europa war das lebendigste Interesse erwacht, die Çakuntalâ mit Begeisterung aufgenommen worden; in der philosophischen Mystik der Inder glaubte man den Urquell der wahren Weisheit gefunden zu haben. Die Continentalsperre hinderte indefs eine geraume Zeit die Büchereinfuhr aus Indien und England. Durch einen gefangenen englischen Offizier aber, Namens Hamilton, der die in Paris auf der kaiserlichen Bibliothek befindlichen indischen Manuscripte studirte, wurden daselbst mehrere Gelehrte direct in die Kenntnifs des Sanskrit eingeweiht; unter ihnen auch ein Deutscher uns wohlbekannten Namens, Friedrich Schlegel, dessen im Jahre 1808 erschienene Schrift: „Ueber die Sprache und Weisheit der Inder“, für die damalige Zeit reiche

Aufschlüsse gab und schon darum Epoche machte, weil sie zuerst die Möglichkeit zeigte, in Europa ohne Hülfe von indischen Lehrern das Sanskrit sich anzueignen. Deutschland ward fortan die Wiege der Sanskritstudien[1], insbesondere durch die Thätigkeit zweier berühmter Männer, deren einer noch jetzt unter uns lebt, A. W. von Schlegel's und Franz Bopp's. Schlegel und seine Schule, unter der Lassen's Name hervorstrahlt, machten sich besonders die Herstellung kritischer Texte und die Durchforschung der indischen Literatur und Antiquitäten zur Aufgabe; Bopp dagegen wandte sich ausschliefslich der sprachlichen Seite zu, darin nach zwei Richtungen hin gleich schöpferisch wirkend, indem er nämlich theils durch seine höchst zweckmäfsig eingerichteten Grammatiken, durch ein Glossar und durch Herausgabe und Uebersetzung verschiedener Episoden des Mahâbhârata die Erlernung des Sanskrit allgemein zugänglich machte, theils durch seine Untersuchungen über die Verwandtschaft der indo-europäischen Sprachen die Wissenschaft der vergleichenden Grammatik begründete, von der (in Gemeinschaft mit Jakob Grimm's deutschen Forschungen) eine neue Aera unserer gesammten Sprachforschung datirt. Ja, es schien in der That, nachdem die erste Begeisterung verraucht war, und als es sich herausstellte, dafs die indische Literatur nur wenig der Çakuntalâ und Bhagavadgîtâ Gleiches oder wenigstens Aehnliches aufzuweisen hatte, als ob das sprachliche Moment sich als der wesentlichste Gewinn der indischen Studien her-

1) Eigentlich hat sogar ein katholischer Missionar aus Oestreich, der Karmeliter Ph. Wesdin, genannt Paulino a St.-Bartholomäo, der 1776—89 an der malabarischen Küste lebte, aus den Papieren des Jesuiten Hanxleden die erste Sanskritgrammatik zusammengestellt, die 1790 in Rom durch die Propaganda gedruckt ward, und der er 1804, ein Jahr vor seinem Tode, ein gröfseres Werk über diesen Gegenstand folgen liefs; allein seine Werke haben keinen wissenschaftlichen Werth und sind daher auch ohne wesentlichen Einflufs auf das Sanskritstudium geblieben. — Ein republikanisch-socialistischer Roman: „Dya na Sore oder die Wanderer", der 1789 anonym in Wien und Leipzig (bei J. Stahel) erschien, übrigens von dem Hauptmann W. F. Meyern (vgl. „Europa", April 1843, S. 263) verfafst ist, flüchtete sich zwar, wohl um der Censur zu entgehen, unter den Titel: „Eine Geschichte, aus dem Samskritt übersetzt", hat aber gar nichts mit letzterm zu thun.

ausstellen werde und ihr eigener culturhistorischer Gehalt von nur geringem Belang sei. Die anfänglichen Hoffnungen auf grofse Resultate nach letzterer Richtung hin sahen sich getäuscht und die Theilnahme für die Untersuchungen darüber war im Ermatten; da ging ein neues Licht über sie auf durch das Bekanntwerden mit den ältesten heiligen Schriften der Inder, den Veda. Bisher hatte man nur die Literatur der letzten Periode indischer Entwickelung kennen lernen, die, bei aller Feinheit, Zartheit und Tiefe im Einzelnen, doch im Allgemeinen den indischen Geist zu sehr in seiner Erstarrung und Entartung zeigt; seit uns aber durch die Thätigkeit F. Rosen's, eines leider zu früh verstorbenen Gelehrten, der ein Muster deutscher Wissenschaft und Sitte war, der Zugang zu jenen alten Liedern der Veda, den ältesten Urkunden der indischen Literatur, geöffnet ist (es geschah dies im Jahre 1838 durch seine Uebersetzung des ersten Achtels der Hymnen des Ṛigveda), seitdem datirt eine neue Epoche der indischen Studien, zumal da ziemlich gleichzeitig damit durch die Liberalität des Königs von Preufsen die berliner Bibliothek einen reichen Schatz darauf bezüglicher Manuscripte erlangte. In Deutschland, wie in Frankreich [wo Eugène Burnouf als Meister wirkte], in England, in Amerika, und vor allem auch in Indien selbst ist jetzt ein neuer Eifer, ein frisches reges Treiben auf diesem Gebiete herrschend, und zwar hauptsächlich unter dem Schutze des Directoriums der Ostindischen Compagnie, das in grofsartiger Würdigung der wissenschaftlichen und praktischen Wichtigkeit dieser Studien dieselben nach allen Seiten hin, in Indien, wie in England und sogar auch in Deutschland, durch Unterstützung von Textausgaben, dem ersten Erfordernifs dazu, fördert und antreibt. Noch freilich ist Alles im Beginn, im Werden, der Arbeiter Zahl gering und eine ungeheure Arbeit zu bewältigen, aber die Umrisse und Grenzpunkte derselben lassen sich schon feststellen. Möge es mir denn gelingen, Ihnen im Folgenden anschaulich und klar vorzuführen, was die indischen Studien bereits geleistet haben und welche Aufgaben ihnen noch vorliegen.

In erster Reihe stehen die durch sie gewonnenen Resultate über die Vorgeschichte des indo-europäischen Völkerstammes. Die Vergleichung der grammatischen Bildung des Sanskrit, insbesondere in seiner ältesten Form, wie es in den Veda vorliegt, mit dem Celtischen, Griechischen, Lateinischen, mit den germanischen, lettisch-slawischen und persischen Sprachen lehrt uns, dafs die Structur aller dieser Sprachen eine gemeinsame Grundlage hat, oder mit andern Worten, dafs ihnen allen eine gemeinsame Ursprache zu Grunde liegt; und zwar weist uns die Gradation der Laute und Formen auf das Sanskrit als diejenige Sprache hin, welche im Allgemeinen die ursprünglichste Gestalt noch bewahrt, jener Ursprache am nächsten steht und sich am wenigsten von ihr entfernt hat. Diese aus der Identität der grammatischen Bildung erschlossene Ursprache nun bedingt natürlich ihrerseits, dafs zu der Zeit, wo sie lebte und gesprochen ward, auch das Volk, das sie sprach, noch ein einiges war; die einzelnen Völker, wie ihre Sprachen, erscheinen somit als das Resultat einer stufenweise erfolgten Abtrennung von dem indo-europäischen Urvolk und dessen Sprache, und zwar so, dafs die gröfsere oder geringere Gemeinsamkeit der Laute und Formen der einzelnen Sprachen untereinander und insbesondere im Verhältnifs zum Sanskrit uns Aufschlufs darüber giebt, ob diese Abtrennung derselben von dem gemeinsamen Urstock früher oder später stattgefunden hat. Der Mangel aller historischen Wahrzeichen für jene Vorzeit wird uns somit für jedes Volk durch die Gestalt seiner Sprache ersetzt, die ein vollgültiges objectives Zeugnifs abgiebt, das durch die geographischen Verhältnisse, die uns dann in historischer Zeit entgegentreten, direct bestätigt wird. Sind nun die grammatischen Verhältnisse und Biegungen gleichsam nur der Knochenbau der Sprache, und vermögen sie uns also kein directes Bild ihres Lebens oder gar des Lebens des Volkes, das sie sprach, zu geben, so sind dagegen die Wörter selbst, der lexikalische Schatz derselben, gleichsam das Fleisch, welches ihren Knochenbau bekleidet, die Nerven, welche ihre Lebensthätigkeit vermitteln.

Aus den jenen Sprachen ganz oder theilweise gemeinsamen Wörtern nämlich ergiebt sich, dafs die durch dieselben bezeichneten Gegenstände bereits Eigenthum, geistiges oder sinnliches, des Urvolkes waren, während die Uebereinstimmung nur einzelner von jenen Sprachen, über Wörter, die in den andern fehlen, ein Zeichen ist, dafs die durch sie bezeichneten Dinge oder Vorstellungen erst der Zeit nach bereits erfolgter Trennung von den letztern angehören. Es ist uns ferner auch durch den Umstand, dafs das Sanskrit eine grofse Menge von Wortstämmen bewahrt hat, die in den andern Sprachen verloren gegangen sind, ermöglicht, für eine grofse Zahl von Wörtern, die sich als Ableitungen aus diesen ergeben, neben ihrer bisher für uns rein symbolischen Bedeutung nunmehr auch die ursprüngliche wiederzuerkennen, und so einen Blick zu thun in die Anschauungsweise unserer Vorväter, zu sehen, wie sie für die verschiedenen Gegenstände in unmittelbarer Frische und Naivetät meist den treffendsten, bezeichnendsten Ausdruck gefunden haben. Endlich schliefslich verspricht uns die Bekanntschaft mit den alten Liedern, Gebräuchen und Sitten der Inder in der vedischen Zeit auch sogar Anhaltspunkte zu gewähren für die Erkenntnifs des religiösen Lebens jener Vorzeit, Fingerzeige über ihre Auffassung der göttlichen Gewalten und Kräfte in der Natur, insofern wir dort einen grofsen Theil derjenigen Anschauungen wiederfinden, welche uns aus der classischen und germanischen Mythologie bekannt sind, und die sich somit als schon in der gemeinsamen Urzeit wurzelnd ergeben; hier freilich fehlt es noch sehr an Bestimmtheit und sind die Untersuchungen hierüber noch am wenigsten abgeschlossen, noch am meisten auf dem Felde der Vermuthung stehend.

Versuchen wir es denn, in kurzen Zügen das Bild jener Urzeit darzustellen, wie es sich uns nach Anleitung des Bisherigen ergiebt.

Die Gemeinsamkeit der meisten Verwandtschaftswörter bezeugt uns, dafs das Familienleben bei unsern Urvätern eine sehr ausgeprägte Stellung einnahm; nicht nur für Aeltern,

Kinder und Geschwister, auch für Schwäherschaft und Agnaten kehren dieselben Ausdrücke in fast allen indo-europäischen Sprachen wieder. Die Etymologie aus den im Sanskrit jetzt noch lebenden Wurzeln lehrt uns, dafs Vater den Schützenden bedeutet, Mutter die Ordnende, Bruder den Träger, Helfer, Schwester die Sorgliche, Tochter die Melkerin; wodurch wir auf die einfachsten patriarchalischen Verhältnisse hingeführt werden. Lebhafte Viehwirthschaft wird bezeugt durch die gemeinsamen Namen der Kuh (die langsam schreitende), des Ochsen (der befruchtende), des Stiers, der Ziege, des Schafes, der Sau (die fruchtbare), des Rosses u. A. Der Hund (der rasche) beschützte die Heerden, der Wolf (der zerreifsende), der Bär (der glänzende, vom Fell) war ihr Schrecken. Die Maus (der Dieb) bestahl die Vorräthe; die Bremse umschwirrte, die Mücke stach, die Schlange kroch. Gans, Ente, Taube, Specht, Kukuk, Fink schnatterten und sangen; der Hahn krähte. Der leichte Hase sprang dahin, der Eber durchwühlte die Erde. Die Wohnung war fest, mit Thüren ausgestattet. Wagen und Boote dienten zur Weiterbeförderung über Felder und Flüsse. Die Aecker wurden mit Pflügen bestellt, Gerste und Weizen boten Mehl und Brot. Kleider, Hausgeräthe und Waffen waren in Fülle da. Schwert, Speer, Messer und Pfeil waren von Erz. Berauschender Meth führte zu fröhlichem Gesang; grofse Muscheln und Schilfrohr dienten zur Musik. Der Kampf war eine Lust, das Stammbewufstsein ein so mächtiges, dafs sogar das Wort Barbar, stammelnd, zur Bezeichnung fremder, andersredender Völker jener Vorzeit schon angehört. Der unterjochte Feind wurde Sklav. An der Spitze von Vielen stand ein Ordner, Schützer, Herr, der Führer im Kampfe, der Richter im Frieden. Die Gegend war bergig und wasserreich; der Wald bot liebliche Kühle, die Eiche war sein Hauptschmuck. Der Winter scheint hart gewesen zu sein; aufser seinem Namen kehrt nur noch der des Frühlings, des bekleidenden, wieder. Die Sonne ward als das zeugende Princip verehrt, der leuchtende Glanz der Morgenröthe gepriesen; der Mond diente zur Messung der Zeit. Die

Sterne galten als Strahlen-Schützen [1]; der Grofse Bär, dessen griechischer Name ἄρκτος eigentlich nur den glänzenden bedeutet, strahlte unter ihnen besonders hervor. Donner, Blitz und Sturm, Regen, Nebel und Wind sandten Schrecken und Furcht in das bange Gemüth. Der Alles umgebende Himmel, dessen griechischer Name οὐρανός im vedischen varuṇa wiederkehrt, galt als der Vater des Alls, die Erde als die Mutter. Der finstere Wolkengott, der die goldene Heerde der Sterne und Sonnenstrahlen und die befruchtenden Gewässer des Himmels in seine finstern Schluchten raubte, ward durch des Blitzgottes Pfeile niedergestreckt, seine Bande zerrissen und die geraubten Rinder befreit. Der Gefährte des den Donnerkeil führenden Gottes bei diesem Kampfe war der Wind, in Hundsgestalt gedacht, der die Wolken jagte und trieb. In gleicher Gestalt hatte derselbe auch noch eine andere Mission, als getreuer Leithund nämlich die in Luft verwandelten, ausgehauchten Seelen der selig Gestorbenen auf sichern Pfaden zu ihrem Bestimmungsorte zu geleiten; denn die Vorstellung eines Lebens nach dem Tode, einer durch einen breiten Flufs (den Luftstrom eben) abgetrennten Welt der Seligen, gehört auch bereits schon in jene Vorzeit. Die gewaltigen, ihm unbegreiflichen Mächte in der Natur erregten in dem Menschen das Gefühl seiner Schwäche, und er beugte sich ihnen in Anerkennung dessen, brachte ihnen seine Opfer und Hymnen dar und stellte sie sich als gütige oder als grimmige und schreckhafte Gestalten vor, in seiner Phantasie sie mit den ihm naheliegenden sinnlichen Attributen bekleidend. Es gehören in diese Vorzeit endlich auch wohl die Vorstellungen von einem Manu, Urmensch und Urvater, und von einer grofsen Fluth, welche Alles verheerte und verschlang und aus der nur er allein gerettet ward. Beide Vorstellungen finden wir auch bei den Semiten wieder, und sie sind, im Verein mit andern sprachlichen Gründen, wohl als ein Beweis dafür anzusehen, dafs auch die Semiten in noch früherer Zeit mit dem indo-euro-

1) „als eine zerstreute Heerde", erste Ausgabe.

päischen Stamme vereinigt waren, von dem sie sich aber getrennt haben müssen, ehe noch die Beiden gemeinsame Sprache zu irgend grammatischer Bestimmtheit gelangt war.

In dem soeben dargestellten Bilde fehlt es nun übrigens fast gänzlich an bestimmten Zeichen, an denen wir etwa die Gegend erkennen könnten, in welcher unsere Vorväter zusammen gelebt haben. Dafs dieselbe in Asien zu suchen, ist ein alter historischer Satz; der Mangel aller specifisch asiatischen Thiere in unserer obigen Aufzählung könnte dagegen zu sprechen scheinen, erklärt sich aber einfach aus dem Mangel dieser Thiere in Europa, wodurch natürlich Vergessen ihrer Namen oder wenigstens Uebertragung derselben auf andere, ihnen ähnliche Thiere bedingt war; im Allgemeinen scheint indefs das Klima jener Gegend eher ein herbes als ein heifses, besser wohl ein mildes, dem europäischen nicht zu ungleiches gewesen zu sein, wodurch wir auf das Hochland Innerasiens, die von Alters her angenommene Wiege des Menschengeschlechts am Oxus, geführt werden. Die Celten haben sich offenbar am frühesten aus diesen gemeinsamen Ursitzen losgerissen, da ihre Sprache noch etwas grammatisch Unfertiges hat und in einem weiten Abstande von den andern indo-europäischen Sprachen steht. Ihnen folgten die sogenannten Pelasger, die sich dann in Griechen und Lateiner geschieden haben; hierauf der germanisch-slawische Stamm, der sich in Germanen und Preufso-Letto-Slaven zertheilte [1]. Am längsten in den alten Ursitzen, und resp. bei einander blieben die spätern Perser und Inder, oder, wie sie sich selbst nennen, die Ârier.

Das Licht, das uns seit kurzem über diese letztere Zeit, die des Zusammenlebens der spätern Inder und Perser, über

[1] A. Schleicher hat neuerdings in den von ihm mit A. Kuhn herausgegebenen „Beiträgen zur vergleichenden Sprachforschung auf dem Gebiete der Arischen. Celtischen und Slavischen Sprachen" pag. 11 fg. die Ansicht aufgestellt, dafs die Slavo-Germanen sich von den gemeinsamen indo-europäischen Ursitzen eher losgerissen hätten, als die Graeco-Latiner, und dieselbe durch gewichtige Gründe gestützt. Indessen stehen dem doch andrerseits auch nicht minder gewichtige Gründe gegenüber. Die Akten über diese Controverse sind eben vor der Hand noch nicht spruchreif.

die ârische Periode also, und im weitern Verlauf über die Geschichte des persischen Volks, ja Vorderasiens überhaupt, bereits aufgegangen ist und noch aufzugehen verspricht, haben wir als einen zweiten Hauptgewinn der indischen Studien hervorzuheben. Mit Hülfe des eng verwandten Sanskrit allein nämlich ist es gelungen, die Sprache der alten heiligen Schriften der Perser dem Verständnifs zu öffnen, sowie ferner dann auch mit Hülfe dessen die in fast derselben Sprache abgefafsten Keilschriften der persischen Könige in Persepolis, und durch diese wieder auch die fremdsprachigen der assyrischen Könige in Ninive zu entziffern. Das ungeheure Feld, das sich in den letzten Jahren auf diesem Gebiete dem Historiker und Alterthumsforscher überhaupt geöffnet hat und noch zu ganz ungeahnten Aufschlüssen für die Geschichte der Alten Welt führen wird, ist somit eine mittelbare Errungenschaft der indischen Studien, wäre ohne diese, was den Inhalt der Inschriften betrifft, eine öde Fläche. Nicht minder bedeutende Aufklärungen hat uns aber ferner das Verständnifs jener heiligen Schriften der Perser eben über die Zeit ihres einstigen Zusammenlebens mit den Indern, über die ârische Periode, gebracht. Es ergiebt sich aus ihnen, dafs in derselben zu den alten natursymbolischen Göttern der frühern Zeit auch bereits ethische Begriffe hinzugetreten waren, dafs insbesondere der alte Himmelsgott *Οὐρανός*, Varuṇa, zu einem durch seine himmlischen Boten allwissenden Richter der Thaten der Menschen geworden war. Die Trennung der Ârier in Perser und Inder scheint eben hauptsächlich durch den Einflufs dieser religiösen Momente herbeigeführt zu sein, insofern nämlich die Perser die ethischen Göttergestalten voranstellten und ausschliefslich verehrten, die Inder dagegen neben diesen auch ihre alten natürlichen Götter beibehielten, und zwar so, dafs der Cultus dieser letztern bei ihnen allmählich den Cultus jener, die durch das Fortziehen ihrer speciellen Verehrer in immer farblosere Stellung geriethen, völlig verdrängt hat. Bei den Persern dagegen, deren Religion eben wahrscheinlich, wie sie selbst angeben, durch eine einzige hochbegabte Persön-

lichkeit, durch Zoroaster nämlich, in ein bestimmtes System geformt ward, traten ihre bisherigen natursymbolischen Götter in die Classe böser Dämonen zurück, ganz entsprechend der Weise, in welcher in spätern Zeiten die zum Christenthum bekehrten Heiden ihre Götter zu bösen Geistern, Hexen und Teufeln umgeschaffen haben. Einige jener Götter übrigens, deren Thaten schon zu sehr personificirt und in die Mythe übergegangen waren, wurden in griechischer Weise als menschliche Helden und Weise der Vorzeit aufgefafst und an die Spitze der Stammesgeschichte gestellt. Dies sind die alten Könige des spätern persischen Epos bei Firdusi, in welchem ihre Thaten, offenbar unter Beimischung wirklich historischer Erinnerungen, in so herrlichen, lebendigen Farben geschildert werden.

Wir kommen nunmehr zu Indien selbst, zu den Aufschlüssen, die wir durch die indischen Studien über die geschichtliche Entwickelung der Inder erhalten, dieses Stammes, dessen heilige Sprache noch jetzt der Sprache unserer gemeinsamen Vorväter am nächsten steht, dessen ganzes geistiges Leben also auch eigentlich jetzt noch ein treues Abbild ihres Lebens gewähren sollte. Freilich aber, wie der Inder jetzt ist, und, ehe man den Veda kannte, mufste man sagen, wie er von alter Zeit an gewesen ist, konnte sein Leben allerdings nur sehr widerstrebend als ein Abbild jener Vorzeit betrachtet werden; seit man indefs mit Hülfe der Veda seine frühere Gröfse bis zu seinem jetzigen Verfall herab zu verfolgen gelernt hat, können wir mit ziemlicher Zuversicht annehmen, dafs wir wirklich in den Zuständen der Inder in der ältern vedischen Zeit ein äufserst getreues Spiegelbild des Lebens unserer gemeinsamen indo-europäischen Vorväter vor uns haben, an dem im grofsen Ganzen nichts Wesentliches verschieden sein wird, wenn auch mancherlei neue Züge im Einzelnen hinzugekommen sein mögen.

Die ältesten Lieder der Veda zeigen uns das ârische Volk noch aufserhalb oder wenigstens erst an der nordwestlichen Grenze Indiens ansäfsig, in dem Landstriche nämlich zwischen

dem Kabulflufs und dem Indus, sowie im Pendschâb. Das Weiterziehen von hier aus, die Ausbreitung über Indien hinweg können wir in der Literatur des Volkes Stufe für Stufe verfolgen. Der Weg ging, nördlich von der grofsen Wüste Marwar's, vom Çatadru, dem heutigen Sutledj aus nach der Sarasvatî, einem später hochheilig gehaltenen Flufs, der sich im Sande der Wüste verliert; hier mufs ein langer Anhaltspunkt gewesen sein, wie eben aus der spätern grofsen Heiligkeit dieser Gegend zu schliefsen ist. Sie bildete dann die Grenzscheide zwischen dem nun in Hindostan sich bildenden brahmanischen Staatsthum und zwischen den bei der freien Weise ihrer Väter bleibenden ârischen Stämmen des Westens. Längs der Yamunâ und des Ganges zog sich der Strom der Einwanderung fort, und zur Zeit Alexanders des Grofsen, oder man kann wohl sagen schon 2—300 Jahre früher, zur Zeit des Reformators Buddha, war das ganze Land bis Bengalen hin nicht nur vollständig im unbestrittenen Besitz der Ârier, sondern auch im vollen Glanze des brahmanischen Staatsthums, und zwar so, dafs von den Griechen nicht einmal eine Erinnerung der Inder an ihre Einwanderung berichtet wird. Nun war aber Indien vor Ankunft der Ârier von rohen, ungebildeten, aber kräftigen Stämmen bewohnt, die sich noch jetzt in einigen Gebirgsthälern Hindostans frei erhalten haben; ohne Kampf haben diese ihr Land den fremden Eindringlingen sicher nicht preisgegeben, zumal sie von diesen als wilde Barbaren in der erniedrigendsten Weise behandelt wurden und in deren Staatssystem die verächtlichste Stellung erhielten; wir finden denn auch mehrfach die deutlichsten Spuren ihres Widerstandes und können danach abmessen, wie lange Zeit zu ihrer vollständigen Unterjochung nöthig war. Vom Kabulflufs nun bis zur Sadânîrâ, von der westlichsten bis zur östlichsten Grenze Indiens, sind 20 Grad, 300 geographische Meilen, die nacheinander zu erobern waren; wir werden somit ohne weiteres 1000 Jahre als ein Minimum für den Zeitraum der Besitznahme, der völligen Cultivirung und Brahmanisirung dieses gewaltigen Landstrichs beanspruchen können, und werden da-

durch etwa auf das Jahr 1500 v. Chr. als die Zeit zurückgeführt, in welcher die indischen Ârier noch an dem Kabul ansässig waren und seit welcher ihr Weiterziehen nach Indien selbst begonnen hat. Es ist dies allerdings eine ganz ungefähre Berechnung, die einzige aber, die hier bei dem Mangel an andern historischen Anhaltspunkten möglich ist [1]. Man hat zwar astronomische Data zu Hülfe genommen und ist durch sie zu ziemlich demselben Resultat gelangt; diese Data sind jedoch schon darum nicht beweiskräftig, weil sie einer Himmelseintheilung entlehnt sind, die den Indern nicht selbständig angehört, sondern von den Semiten, resp. Babyloniern entlehnt ist. Die Handelsverbindung mit diesen nämlich, vom Persischen Meerbusen aus nach den Mündungen des Indus hin, scheint schon in alter Zeit eine sehr lebhafte gewesen zu sein; auch das Ophir der Bibel, wohin die Phönicier zu Salomo's Zeit, also um 1000 v. Chr. schifften, ist hier bei den Abhîra zu suchen [2], da die Waaren, welche sie von da holten, Gold, Silber, Edelsteine, Sandelholz, Elfenbein, Affen und Pfauen, zum Theil sowohl indische Namen tragen als auch rein indisch sind, so zwar, dafs sie sogar schon einen eigenen Landhandel vom Indus aus nach der südlichen Küste Malabars

---

1) Man hat den Namen des Stabrobates, welchen uns Ktesias als den des indischen Königs überliefert, gegen den Semiramis angeblich zu Felde zog, durch sthâvarapati, Herr der Feste, der Erde, erklärt und aus diesem Titel weitere Schlufsfolgerungen über die politischen Verhältnisse Indiens zur Zeit jenes assyrischen Feldzugs gemacht (so M. Duncker, in seiner trefflichen „Geschichte des Alterthums", II, 27); jene Erklärung ist indefs eine sehr mifsliche, die gewonnene Bedeutung sprachlich für jene Zeit kaum möglich; es liegt viel näher in jenem Stabrobates, dessen Name dem Ktesias von den Persern zukam, einen çtaorapati, „Herrn der Stiere" zu suchen, zumal wir einen ähnlichen Titel, açvapati, „Herrn der Rosse", am Indus im Gebrauch finden. — [Wenn J. Brandis in seinem übrigens sehr dankenswerthen Schriftchen „über den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Keilschriften" pag. 21 von dem Wiederfinden des Namens Stabrobates „in den Annalen des indischen Volkes" spricht, so ist das ein in jeder Beziehung sehr arger Verstofs.]

[2] Movers hat neuerdings in seiner „Geschichte des phönizischen Handels" (Berlin 1856) gelegentlich (pag. 58) sich dafür ausgesprochen, dafs Ophir auf der Africanischen Ostküste zu suchen sei: leider fehlt die specielle Angabe seiner Gründe dafür, da das schöne Werk durch seinen zu frühen Tod unvollendet geblieben ist! Er spricht mehrmals auch von Fahrten der Phönicier bis nach Hinterindien und identificirt (pag. 23) den Pishon mit dem Ganges; auch dafür fehlen uns seine Beweise, die übrigens wohl gleichfalls kaum stichhaltig sein würden!

hin bedingen. Zur obigen Berechnung nun, die sich rein auf die äufsern geographischen Verhältnisse stützt, stimmt auch das Resultat, welches wir durch Vergleichung der häuslichen wie staatlichen und religiösen Lebensverhältnisse der vedischen Zeit mit den spätern, zu Buddha's und der Griechen Zeit, erhalten. Wir können eben die innere Fortentwickelung derselben in den literarischen Denkmälern ebenso Schritt vor Schritt verfolgen, wie uns dies bezugs der geographischen Ausbreitung möglich ist, und wir dürfen eben auch hier mit Sicherheit annehmen, dafs ein Zeitraum von 1000 Jahren nicht zu lang ist für die gewaltigen Veränderungen, denen wir hier begegnen.

Das häusliche und staatliche Leben der Ârier steht in den ältern vedischen Liedern noch auf einer höchst patriarchalischen Stufe, bewegt sich in sehr einfachen, rein natürlichen Verhältnissen. Ackerbau, Viehzucht und Kampf bilden ihre Beschäftigung, Getreide und Heerden ihren Reichthum. Das Land ist fruchtbar genug, um zu festen Sitzen einzuladen und ein Nomadenleben unnöthig zu machen. Die Familien wohnen einzeln oder in kleinen Gemeinschaften im Lande zerstreut; zwischen den einzelnen Stämmen finden häufige Fehden statt, die mit kühnem Muth und lebhafter Beutelust geführt werden. Jeder Familienvater ist Priester in seinem Hause, zündet selbst das heilige Feuer an, preist die Götter für ihre Hülfe oder Verschonung, bittet die gütigen um fernern Beistand, um Segen für die Saaten, Heerden und Kinder, und fleht zu den furchtbaren, ihre schrecklichen Gewalten von ihm selbst abzuwenden und gegen seine Feinde zu richten; auch um Vernichtung eigener Schuld bittet er, um Unsterblichkeit als Lohn für seine guten Thaten. Die Stellung der Frauen ist eine höchst ehrenvolle; Dichterinnen und Königinnen treten hervor. In der Liebe ist das zarte, sentimentale Element, welches die neuere indische Poesie unserer eigenen so nahe bringt, mangelnd, aber auch die üppige Lascivität ist unbekannt und sie trägt durchweg das Gepräge einer nackten, natürlichen Sinnlichkeit. Die Ehe ist heilig, mono-

gamisch; Mann und Frau heifsen Beide Gebieter des Hauses und nahen den Göttern in gemeinschaftlichem Gebet. Das Rofs ist zum Reiten gezähmt, und der Dichter besingt mit Feuer die Kühnheit des ersten Sterblichen, der da gewagt habe, es zu besteigen. Die Schifffahrt ist fleifsig betrieben, wie dies in einer so wasserdurchschnittenen Gegend als das Indusland nicht anders zu erwarten ist; sogar von Fahrten auf die offene See scheint die Rede zu sein. Kaufleute werden erwähnt, aber selten. Goldene Gefäfse und schöne Gewebe werden gepriesen, desgleichen feste Wagen. Das Würfelspiel ward mit Leidenschaft getrieben, Tanz und Musik fleifsig geübt, meist von Frauen. Neben dem Meth hatte man auch die berauschende Kraft des ausgeprefsten Saftes der Asclepias acida, des Somatrankes, kennen gelernt; doch ward dieses in naiver Verwunderung verherrlichte Getränk überaus hochgehalten und nur zu den Opfern an die Götter verwendet, um diesen Kraft zu geben zu ihrem Kampfe gegen die bösen Mächte der Natur. Dazu wurden dann die Hymnen der Dichter gesprochen oder gesungen, ebenso wie zu den übrigen Opfern, die aus einfachen Spenden von Butter, Milch, Reis u. dergl., oder auch selbst aus Thieren, insbesondere Ziegen, bestanden. Dies sind eben die uns erhaltenen Hymnen der Veda, aus denen uns, wie aus einer lautern, ungetrübten Quelle, dieses Spiegelbild des damaligen ârischen Volkes entgegentritt. Ihr Zeugnifs ist ein ganz unverfälschtes, ihre Authenticität eine zweifellose; zwar sind sie allerdings erst in viel späterer Zeit in ihrer jetzigen Form zusammengestellt worden, in Hindostan selbst nämlich, und zwar, wie es scheint, erst in den östlichsten Theilen desselben, in der Blüthezeit des Reiches der Kosala und Videha, die wir vielleicht, aber freilich ganz hypothetisch, etwa 200—300 Jahre vor Buddha's Auftreten, also in das 7. und 8. Jahrhundert v. Chr. anzusetzen haben werden; auch ob diese Zusammenstellung bereits eine schriftliche oder wie bis dahin jedenfalls nur eine mündliche gewesen sei, darüber fehlt uns jeglicher directe Aufschlufs. Letzteres ist sogar das Wahrscheinlichere, denn

wenn auch die Inder damals wirklich schon ihre ursprünglich von den Semiten entlehnte Schrift gehabt haben mögen, so finden sich doch in den jener Zusammenstellungsperiode gleichfalls theilweise angehörigen, commentarartig jene Lieder behandelnden Werken, den sogenannten Brâhmaṇa, mehrfach Ausdrücke, die nur dann erklärlich sind, wenn deren Ueberlieferung wirklich eine mündliche war; z. B. werden Maafse und Richtungen gewöhnlich nur durch „so hoch, hier, dort“ angegeben, wozu offenbar die pantomimische Handbewegung des Vortragenden zu suppliren ist. Trotz alledem aber kann mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden, dafs in dem Texte dieser Lieder keine irgend wesentlichen Veränderungen vorgenommen worden sind, sondern dafs sie uns im Allgemeinen in derselben Form vorliegen, in der sie ursprünglich abgefafst waren. Als nämlich das Volk seine alten Sitze verliefs, um nach Osten zu wandern, nahm es auch die Lieder mit sich, mit denen es in diesen die Hülfe seiner Götter angerufen und gepriesen hatte; sie dienten auch in der neuen Heimath zu gleichem Zweck und es ward ihnen immer gröfsere Wichtigkeit, immer bestimmtere Heiligkeit und damit immer genauere Sorgfalt der Ueberlieferung zu Theil, je ferner das Volk zog, je weiter und je länger sie von den Verhältnissen, unter denen sie entstanden waren, getrennt, je unverständlicher sie somit wurden. In gleicher Weise wuchs denn auch die Bedeutung Derer, bei denen ihre Kenntnifs vorzugsweise ruhte. Es waren dies die Familien der alten Sänger selbst, welche den Text jener Opferlieder, die Tradition über ihre Entstehung und die Erklärung dunkler Wörter oder Wendungen bewahrt hatten. Wenn nämlich schon in der alten Zeit das Opfer bei den Âriern eine höchst bedeutende Stellung einnahm, so ward dagegen in Hindostan ihm, als dem wesentlichsten, äufsern Scheidungsmoment von den Eingeborenen eine noch weit gröfsere Bedeutung zu Theil. Der wilden Rohheit der letztern gegenüber fand der religiöse Sinn der Ârier, durch den sie sich vor allen Völkern der Weltgeschichte, mit Ausnahme etwa der Juden, auszeichnen, im Opfer seinen unmittelbarsten Ausdruck

und Vereinigungspunkt; es wurden daher die alten Opfergebräuche nicht nur auf das sorgfältigste zu bewahren gesucht, sondern auch ansehnlich vermehrt, das Ritual bis in seine speciellsten Einzelnheiten ausgebildet und festgesetzt, und die symbolische Verbindung der einzelnen Opferhandlungen mit den dazu gehörigen Sprüchen und Liedern Gegenstand grofser Sorgfalt und eifrigen Nachdenkens. Früh und Abends, bei jedem Mondwechsel, beim Beginn der drei Jahreszeiten, bei jedem bedeutenden Lebensabschnitt, sowie bei einer grofsen Zahl verschiedener Gelegenheiten wurden bestimmte Opfer gebracht, und zwar war es bei der Masse der zu beobachtenden Einzelnheiten nun nicht mehr möglich, dafs ein Jeder selbst sein Opfer verrichten konnte, sondern aus jenen Sängerfamilien, welche die Opferlieder selbst und die dazu gehörigen Gebräuche bewahrt und die letztern sodann weiter fortgebildet hatten, wurden im Laufe der Zeit dadurch Priesterfamilien, die als allein im Besitze der wahren Opferweisheit galten, dieselbe zu Nutz und Frommen der Uebrigen bei deren Opfern verwendeten, und ohne deren Beistand letztere nicht gedeihen, den Göttern nicht angenehm sein konnten. Sie hielten denn auch ihre Kunde geheim, überlieferten sie sich nur gegenseitig und gelangten so mit der Zeit dazu, nicht blos Kenner, sondern auch Repräsentanten des Göttlichen selbst zu sein, über das andere Volk ebenso erhaben, wie dieses seinerseits sich über die Eingeborenen erhob; dies ist der Ursprung der Brâhmaṇa-Kaste, deren Name von brahman, das Gebet, herzuleiten ist, also eigentlich die mit dem Gebet sich Beschäftigenden bedeutet. Denselben Namen, nur als Neutrum zu flectiren, führen die Werke, welche den gesammten Opfercultus in seiner Beziehung zum Gebet symbolisch, dogmatisch und rituell darstellen, und in welchem bereits der Keim zu einem grofsen Theile der spätern indischen Literatur enthalten ist.

Wie übrigens die Ausbreitung der Ârier über Indien nicht ohne heftigen Widerstand durchgegangen war, so fand auch die sich hervordrängende Macht der Brahmanen unter den Âriern selbst mehrfach Widerspruch; in den Sagen der

spätern Zeit werden mehrere Könige genannt, die mit ruchloser Hand es gewagt hatten, sich gegen die menschlichen Götter — so nannten sich die Brahmanen selbst — zu erheben. Doch vergebens; nach dem Grundsatz: Theile und herrsche, hatten diese es verstanden, die übrigen Ârier selbst wieder in zwei Theile zu scheiden, insofern nämlich mit ihrer Hülfe die Familien und das Gefolge der frühern kleinen Stammesfürsten und Könige die bevorzugte Stellung, die sie durch Reichthum und Macht schon in den alten Sitzen einnahmen, immer mehr erweiterten, so dafs der Rest des Volkes dieser königischen Kriegerkaste gegenüber in ein Verhältnifs der Unterthänigkeit gerieth, ganz entsprechend demjenigen, in welchem sie selbst ihrerseits wieder den Priestern gegenüberstand. Es finden sich in den Brâhmaṇa über das absichtliche Hervorrufen dieser Trennung höchst naive Stellen. Im Laufe der Zeit ward nun dies Kastenwesen in höchst minutiöser Weise geregelt und die Bestimmungen über die durch Zwischenheirath entstehenden Mischkasten sehr streng, ja in fast grausamer Weise festgesetzt, um eben jeden etwaigen störenden Einflufs und Eingriff der untern Kasten, insbesondere der Eingeborenen, in das brahmanische Staatsthum, jede freiere Bewegung derselben auszuschliefsen und unmöglich zu machen. So ist es denn den Brahmanen gelungen, zu ihren Gunsten eine Hierarchie zu begründen, die ihres Gleichen in der Welt kaum je gehabt hat, und die bereits im 5. oder 6. Jahrhundert v. Chr. so fest eingewurzelt war, dafs sogar der um diese Zeit sich dagegen erhebende Buddhismus, der allen Classen ohne Unterschied Aufnahme in den geistlichen Stand öffnete, nur zeitweilig dieselbe erschüttert hat, ja sogar später nach langem, mehr als tausendjährigem Kampfe ihr völlig das Feld wieder räumen und ganz aus Indien weichen mufste, während sie selbst noch jetzt fast unerschüttert dasteht.

Hand in Hand mit der so in ihren Umrissen dargestellten Entwickelung des brahmanischen Staatsthums und in steter Wechselbeziehung zu einander war denn auch die Weiterbildung der religiösen Vorstellungen selbst vor sich gegangen.

Die ältesten Lieder des Veda führen uns, wie wir sahen, zum Theil noch in die ârische Periode hinein, wo die Inder und Perser noch zusammen wohnten und dieselben, ethischen wie natursymbolischen Gottheiten verehrten. Wir haben auch bereits berührt, dafs die beiderseitige Trennung eine Folge des Uebergewichts gewesen zu sein scheint, welches die Perser den ethischen Göttergestalten, gegenüber den natursymbolischen, zuertheilten. Dem entsprechend findet denn bei den Indern in den spätern vedischen Liedern ein allmäliges Zurücktreten der erstern statt, eine Verdrängung derselben durch die natursymbolischen Götter, die somit in ihre ursprüngliche Stellung, ob auch zum Theil unter neuen Formen, zurücktreten; ihnen schliefsen sich dann im Laufe der Zeit wieder neue Abstractionen an, welche ethischen Beziehungen entlehnt sind, indefs mehr als Resultat des Nachdenkens, denn als des unmittelbaren religiösen Gefühls auftreten. Die Vielheit dieser göttlichen Gestalten veranlafst dann später speculative Bestrebungen, zu einer gröfsern Einheit zu gelangen, indem man sie nach ihren Hauptbeziehungen eintheilt und einander unterordnet. Das Princip der Eintheilung dabei ist, wie die alte Götterbildung, der natürlichen Anschauung entnommen; es sind die Götter, welche am Himmel, welche in der Luft, welche auf der Erde wirken, und als ihre Hauptrepräsentanten, als ihre Herrscher werden Sonne, Wind und Feuer erkannt. Die in den bisherigen Untersuchungen erstarkte, vorwärts drängende Speculation sucht aber nun auch über diese Drei hinweg zu einer Einheit in Bezug auf den kosmologischen Urgrund zu gelangen, der in letzter Reihe als ein Unbestimmbares, Absolutes, Unbeschränktes und daher auch Unpersönliches, als das brahman, erscheint; die ewige Unendlichkeit dieses, das All durchdringenden Weltgeistes wird der menschlichen Einzelheit gegenüber in erhabenen, begeisterten Zügen geschildert, doch so, dafs als höchste Stufe der Speculation das stolze Bewufstsein, ja sogar die wirkliche Empfindung der Einheit desselbeu mit den einzelnen persönlichen Geistern der Welt, die sich dazu wie die Tropfen zum Ocean verhalten, auftritt. Um

aber zu diesem wonnig beseligenden Bewuſstsein zu gelangen, müssen freilich erst alle Bande der Persönlichkeit, der Sinnlichkeit, der Einzelheit abgestreift und gelöst sein; nur wer selbst von der Welt, ihrer Lust und ihrem Schmerze nichts mehr will und weiſs, wird fähig dazu; — hier ruht die Wurzel der indischen Welt- und Lebensverachtung und Ascetik, die den lebensfrohen, in dem Bewuſstsein der individuellen Freiheit selbst weit höher stehenden Griechen doch so gewaltig imponirte. Es versteht sich nun übrigens von selbst, daſs eine so gesteigerte Hingabe an die Erkenntniſs des Urgrundes aller Dinge nur die Sache Weniger war, meist Solcher, die sich als Einsiedler in das einsame Waldleben zurückgezogen hatten, um sich ihren Betrachtungen ungestört hingeben zu können. Die übrigen weniger energischen Geister von dem denkenden Theile des Volks begnügten sich mit der Annahme eines in höchst farbloser Weise gedachten obersten Herrn der Götter und Geschöpfe, ohne sich von dessen Entstehung etc. irgend Rechenschaft zu geben, und mit der alten Hoffnung auf ein unsterbliches Leben in der Welt der Seligen, die indeſs allmählich durch die neu sich bildende Lehre von der Seelenwanderung wesentlich beschränkt ward. Der groſse Haufe endlich blieb bei seiner alten Göttervielheit, die am besten seinen augenblicklichen Bedürfnissen entsprach, und zwar traten diejenigen unter diesen Göttern, deren Einflüsse die directesten und unmittelbarsten waren, die Götter der Luft und der Erde nämlich, immer entschiedener in den Vordergrund; sie haben dabei eine groſse Zahl von Umgestaltungen und Umschmelzungen erfahren, und zwar in so bedeutendem Grade, daſs in den meisten Fällen die Uebergänge aus der alten in die neue Form kaum noch nachzuweisen sind. Der Widerstand, den die Eingeborenen Indiens leisteten, die Unsicherheit und Gefahr des Lebens hat jedenfalls eine Zeit lang wesentlich zum Hervortreten, sowie zur besondern Verehrung schrecklicher Götter, deren Zorn abzuwenden war, Veranlassung gegeben; auch mag wohl durch die Eingeborenen, wie in die Sprache, so auch in den Cultus manches fremde Element Eingang ge-

funden haben, da sie ja mehrfach, wo sie sich besonders kräftig oder besonders geneigt gezeigt haben mögen, sogar als Glieder der dritten, wo nicht selbst zweiten Kaste in den brahmanischen Verband aufgenommen worden sind. Die reiche Mythologie, die sich der phantasiereiche Geist des Volks allmählich so erschuf, bildete dann auch theils die alten Thaten der Götter in mythisch-historische Sagen der Vorzeit um, sie selbst oder ihre Beinamen in menschliche Helden verwandelnd, theils wirkte sie umgekehrt darauf hin, dafs hervorragende Sterbliche, in mythisches Gewand gekleidet, zunächst als Göttersöhne erschienen und dann allmählich sogar zur göttlichen Würde, zum Götterrange selbst gelangten. Der üppigen, in den sinnlichsten Farben geschilderten Götterwelt entsprach dann auch das eigene, lascive Leben des Volks, aus welchem der verweichlichende Einflufs des neuen, heifsen Klima's und der verführerischen Naturgenüsse Hindostans schon bald nach seiner Niederlassung daselbst die alte Sittenstrenge und Einfachheit verdrängt haben mag.

Mitten in dieser Zeit nun des Druckes der brahmanischen Hierarchie einerseits und des üppigen Sinnenlebens andererseits trat ein Mann auf, der sich selbst den Namen Buddha, der Erwachte, gab und eine Reformation jener Beiden in grofsartiger Weise ins Werk setzte. Er war ein Königssohn im östlichen Indien, der, selbst im höchsten Wohlleben erzogen, aber durch sein Nachdenken zur Erkenntnifs der Vergänglichkeit alles Irdischen erwacht, die Seinen verliefs, um fortan von Almosen zu leben und sich allein zunächst der Beschaulichkeit und dann der Belehrung der Menschen zu widmen. „Vergänglichkeit, also Trennung und Schmerz, ist nothwendiger Zustand jeder Existenz; die Entstehung jeder neuen Existenz ist verursacht durch Leidenschaft in einer frühern Existenz; die Unterdrückung der Leidenschaft ist somit das einzige Mittel, sich neuer Existenz und mit ihr dem Schmerze zu entziehen; die Hindernisse dieser Unterdrückung müssen beseitigt werden“; — dies waren die vier Gewifsheiten, welche, beruhend auf der schon vor ihm in Hindostan ausgebil-

deten Lehre von der Seelenwanderung, den Ausgangs- und Endpunkt seiner Doctrin bildeten. Wenn nun auch in dieser an und für sich durchaus nichts Neues, dieselbe vielmehr im Gegentheil mit den betreffenden Lehren der brahmanischen Einsiedler ganz identisch war, so war doch die Art und Weise, wie Buddha sie vortrug, ganz neu und ungewohnt. Während Jene nämlich nur in ihren Waldeinsiedeleien lehrten und nur Schüler aus ihrer eigenen Kaste aufnahmen, wanderte er mit seinen Schülern im Lande umher, von Stadt zu Stadt, predigte seine Lehre dem ganzen Volke vor und nahm Menschen aus allen Kasten ohne Unterschied der Geburt als Anhänger an, ertheilte ihnen ihren Rang in der Gemeinde nur nach ihrem Alter und ihrer Einsicht, und eröffnete somit Allen, auch den Niedrigsten, die Möglichkeit, durch Annahme seiner Lehre sich von den Banden ihrer Geburt zu befreien. Diese allgemeine Toleranz, das gegenseitige Mitleid, das er allen dem irdischen Jammerthal Angehörigen gleichmäfsig predigte, die dadurch bedingte praktische Universalität seiner Lehre ist für alle Zeiten das Hauptkennzeichen derselben geblieben, während die mehr speculative Seite derselben, die Lehre über das Endziel selbst, die Vernichtung nämlich der persönlichen Existenz, mannichfache Modificationen erfahren hat. Es war dies das erste Mal in der Weltgeschichte, wovon wir wenigstens Kunde haben, dafs ein Geist kühn genug war, alle Schranken der Stamm- und Volksbesonderheiten zu durchbrechen und für alle Menschen ein gleiches Loos, hier nun freilich das des allgemeinen Trübsals, in Anspruch zu nehmen. Der Erfolg dieses Appells an alle und insbesondere die leidenden Theile des indischen Volks war aber auch ein ganz ungeheurer, und wäre nicht einerseits die Strenge der moralischen Vorschriften des Buddhismus eine zu lästige, und andererseits gerade die eigene Toleranz und Milde desselben ein Grund zu seinem Mangel an Vertheidigungskraft gewesen, so hätte die Macht der brahmanischen Hierarchie diesen Stofs doch schwerlich überstehen können; so aber wufsten die Brahmanen das sinnliche Volk bald von jener rigiden, nüchternen

Ethik zu den Gebilden seiner üppigen Phantasie, zu Götterculten, deren Formen fortan immer mehr durch Wollust kitzelnd oder durch Schrecken niederschmetternd auftreten, zurückzuführen; und als der Buddhismus später seiner universalistischen Tendenzen wegen bei den fremden Völkern, die so lange Zeit den Nordwesten Indiens beherrschten, den Griechen und Indoscythen, besondere Pflege fand, wufsten die Brahmanen ihre Sache, mit den Farben der Nationalität bekleidet, dem Patriotismus der indischen Fürsten vorzuführen, und nach der hierdurch erfolgten Zurückdrängung jener Fremdherrschaft auch die einheimischen Buddhisten durch blutige Verfolgung aus Indien zu vertreiben. — Der Einflufs aber, den der Buddhismus auf Indien geübt hat, ist bei alledem, besonders in der ältern Zeit seiner Reinheit, ein überaus segensreicher gewesen. Wir haben hierfür ein historisches Zeugnifs seltener Art aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., Felseninschriften nämlich eines buddhistischen Königs Piyadasi, die sich mit einzelnen dialektischen Verschiedenheiten gleichlautend im Osten, Nord- und Südwesten Indiens vorgefunden haben, und deren Inhalt den einzigen Zweck hat, allen seinen Unterthanen Friede, gegenseitige Achtung und Toleranz, liebevolles Betragen gegeneinander und Beobachtung des Gesetzes einzuschärfen; gewifs ein seltener Inhalt auf solchen Monumenten, da fast alle dergleichen Inschriften anderer Könige, von denen die Weltgeschichte sonst noch Kunde hat, nur von blutigem Krieg, von Schlachten und Eroberungen reden.

Für Indiens Geschichte sind diese Edicte [deren Entzifferung wir dem genialen Scharfsinne J. Prinsep's verdanken] übrigens auch noch in anderer Beziehung von unschätzbarem Werthe, und zwar einerseits als das älteste Document der indischen Schrift, deren Consonantenform hier noch deutlich die Formen der entsprechenden semitischen Buchstaben durchblicken läfst — und von hier aus kann man dann die indischen Alphabete Stufe vor Stufe bis zu den heutigen Schriftzügen verfolgen —, andererseits aber, weil sie nicht in dem sogenannten Sanskrit, sondern in schon ziemlich de-

pravirten Volksdialekten abgefaſst sind. Wie nämlich Staatsverfassung und Cultus des ârischen Volks mit der Einnahme seiner neuen Sitze in Indien eine ganz veränderte Gestalt gewonnen hatten, so auch die Sprache. Je weitere Fortschritte einestheils das zur Erklärung der alten Lieder allmählich nöthig werdende und daran erwachsende grammatische Studium bei den damit Vertrauten, den Brahmanen also, machte, je engere und bestimmtere Grenzen es dem richtigen Sprachgebrauche zog, desto mehr entfernte sich derselbe von dem Gebrauch der grammatisch ungebildeten Mehrheit des Volks. Es trennte sich somit von der Volkssprache eine Sprache der Gebildeten, der von diesen gehegten Literatur und des brahmanischen Unterrichts ab, und zwar in immer entschiedenerer Entfremdung, je mehr auch jene sich ihrerseits entwickelte; Letzteres aber geschah hauptsächlich unter dem Einflusse der besiegten und als vierte Kaste in den brahmanischen Verband aufgenommenen Eingeborenen, welche die Sprache ihrer Besieger zwar allmählich gegen die ihrige vertauschten, aber nicht ohne in dieselbe eine groſse Zahl theils von Wörtern, theils von lautlichen Veränderungen hineinzutragen und besonders die Aussprache gewaltig zu modificiren. Jene Sprache der Literatur blieb dann das ausschlieſsliche Eigenthum der Brahmanen und ihrer Schüler darin aus den andern Klassen des Volks, und hat sich in dieser Stellung unter dem später entstandenen Ehrennamen samskṛitâ, die gebildete sc. Sprache, bis auf die heutige Zeit der Form nach unverändert erhalten, während die Volkssprachen ihrerseits eine äuſserst ausgedehnte Reihe von Entwickelungsstufen durchgemacht haben. Die Erscheinung der letztern nun in den an das ganze Volk gerichteten Edicten des Piyadasi, resp. eben die Form, in der sie darin auftreten, zeigt uns, daſs damals ihre Verschiedenheit von dem Sanskrit schon eine höchst bedeutende war, so daſs die Annahme, die wir früher über die Länge des Zeitraums zwischen der Einwanderung der Ârier und dem Auftreten Buddha's gemacht haben, auch von dieser Seite her ihre vollste Bestätigung findet.

Wenn wir für unsere bisherige Darstellung nur einheimische Quellen benutzen und zwar dabei (bis auf Piyadasi) nur nach einer innern Chronologie verfahren konnten, so sind wir nunmehr bei dem Zeitpunkt angelangt, wo uns auch auswärtige Berichte über Indien zu Gebote stehen. Wie spärlich dieselben auch sein mögen, für Indien ist all dergleichen, bei dem Mangel jeder wirklichen, einheimischen Chronologie, ganz unschätzbar, und reichen sie im Verein mit den wenigen Daten letzterer Art, die sich fortan aus indischen Inschriften und Münzen ergeben, eben gerade hin, die allgemeinsten Umrisse der indischen Staatengeschichte festzustellen. Für das 3. Jahrhundert v. Chr. liegt uns der äufsere und innere Zustand Indiens in der That durch die griechischen Berichte, welche von den Begleitern Alexanders des Grofsen oder von den Gesandten seiner Nachfolger an verschiedene indische Könige herrühren, mit grofser Klarheit vor Augen. Die brahmanische Cultur war bereits bis zu den Spitzen des Dekhan hinabgedrungen, hatte auch schon Ceylon erfafst und war auf dem Wege nach Hinterindien und dem indischen Archipel. Indien selbst war in sehr blühenden Verhältnissen, obwohl ein überaus harter Steuerdruck darauf lastete. Es bestanden mehrere sehr grofse Reiche, deren eines, im Osten gelegen, eine Oberherrschaft über die übrigen ausübte. Die Griechen wissen von den Wundern Indiens nicht genug zu erzählen; am spärlichsten sind ihre Berichte über das religiöse Leben und über die Literatur, über welche letztere sie leider fast gar nichts mittheilen.

Mit Alexanders Zuge nach dem Pendschâb hatte eine neue Periode für Indien begonnen, da es fortan mit dem Auslande in weit engere, directe Beziehungen trat, als dies bisher irgend der Fall gewesen war. Ein nicht unbedeutender Theil des westlichen Indiens blieb über 250 Jahre unter der Herrschaft griechischer Könige, und als der griechische Einflufs von dieser Seite abbrach, betrat er in nicht minder bedeutungsvoller Weise einen andern Weg, den Seeweg nämlich von Alexandrien her, der bis zum 6. und 7. Jahrhundert n. Chr.

in voller Thätigkeit blieb. Der in dieser Weise vermittelte griechische Einflufs nun ist ein viel bedeutenderer gewesen, als man lange Zeit hindurch geglaubt hat; nicht nur, dafs die indische Baukunst, die sich dann im Verlauf allerdings selbständig ausbildete, die Münzprägekunst u. dergl. in ihren Ursprüngen sich streng an die griechischen Vorbilder anschliefsen, auch die Astronomie der Inder, wenigstens die wissenschaftliche Phase derselben, ist rein auf griechische Werke, resp. Uebersetzungen derselben basirt, aus welchen eine grofse Zahl von Ausdrücken ihren Weg in das Sanskrit gefunden haben; es ist endlich auch nicht unwahrscheinlich, dafs sogar die Entstehung des indischen Dramas durch die Aufführung griechischer Dramen an den Höfen der griechischen Könige influenzirt worden ist. Bedeutender noch in ihren Folgen sind die Einwirkungen des gleichfalls hauptsächlich von Alexandrien her vermittelten Christenthums gewesen, welchen insbesondere die Idee eines persönlichen einigen Allgottes und der Begriff des Glaubens an ihn zuzuschreiben ist, die sich vor dieser Zeit in Indien nicht nachweisen lassen, fortan aber ein gemeinsames Merkmal aller indischen Sekten bilden. Bei der Verehrung des Kṛishṇa, eines alten Heros, die nunmehr in ein ganz neues Stadium tritt, scheint sogar direct der Name Christi eben darauf in Bezug zu stehen, und mehrere Legenden von Christus sowie von dessen Mutter, der göttlichen Jungfrau, auf ihn übertragen zu sein. — In umgekehrter Weise sind dagegen indische Philosopheme von entschiedenem Einflusse auf die insbesondere in Alexandrien vor sich gehende Bildung mehrerer gnostischen Sekten gewesen. Das manichäische Religionssystem in Persien ist höchst wesentlich von buddhistischen Vorstellungen getragen, wie denn die Buddhisten in ihrem frischen Religionseifer, getragen von ihrem universalistischen Princip, früh schon Missionen über Asien ausgesendet hatten. Die grofse Aehnlichkeit, die in vielen Beziehungen der christliche Cultus und Ritus, der sich in jener Zeit gerade bildete, mit dem buddhistischen zeigt, läfst sich am ungezwungensten durch den Ein-

flufs des letztern erklären, da sie oft zu speciell ist, als dafs sie ein unabhängiges Erzeugnifs beider für sich sein könnte; es gehören hierher die Reliquienverehrung, der Kirchthurmbau (gegenüber den buddhistischen Topen), das ganze Klosterwesen der Mönche und Nonnen, der Cölibat, die Tonsur, Beichte, Rosenkränze, Glocken u. a. m.

Durch den blühenden Handel mit dem Abendlande, auch nach Persien hin, gelangte jetzt die Westküste Indiens zu einer hervorragenden Bedeutung; hier bildeten sich die mächtigsten Reiche, deren Beherrscher als Beschützer der Literatur und Poesie auftraten und deren glänzende Höfe ein Sammelplatz für Dichter und Gelehrte waren. Dies ist das eigentlich goldene Zeitalter der sogenannten Sanskritliteratur, in dem sowohl die Sanskritsprache selbst ihre höchste dichterische Vollendung erreichte, als auch die schönsten Perlen indischer Dichtung entstanden sind. Der Ruhm von Indiens Weisheit drang nunmehr auch in alle Welt. Indische Fabeln und Märchen wurden in das Persische und daraus mit Hülfe des Syrischen und später des Arabischen in fast alle Sprachen Vorderasiens und Europa's übersetzt. Indische Astronomie und Medicin wurden an den persischen und arabischen Schulen gelehrt; auch sogar die indische Philosophie hat in späterer Zeit wesentlich zur Bildung des Çûfismus, einer pantheistischen Sekte im Islam, beigetragen.

Der Nordwesten Indiens blieb dagegen fast in stetem Besitze fremder Völker. Den Griechen folgten tatarische Stämme, deren Herrschaft nur kurze Zeit durch die der persischen Sassaniden unterbrochen ward, bis am Ende des 7. Jahrhunderts die Araber am Indus festen Fufs fafsten. Während sich jene tatarischen Stämme, die mit verschiedenen Namen genannt werden, mit grofser Innigkeit dem Buddhismus anschlossen, der durch sie zur Volksreligion von fast ganz Innerasien wurde, so dafs er sogar gegenwärtig noch mehr Bekenner haben soll, als selbst das Christenthum —, während ferner auch die ersten arabischen Eroberer mit grofser Schonung gegen ihre heidnischen Unterthanen verfahren zu sein scheinen, begann

in runder Zahl ums Jahr 1000 n. Chr. eine Periode der ungeheuersten Drangsale für Indien, von der es sich erst in neuester Zeit unter dem Schutze des Britischen Leuen wieder zu erholen beginnt. Mahmud von Ghasna, ein grausamer Fanatiker, trug zuerst das Banner des Islam als eine Fahne der allgemeinen Verwüstung und Verödung in die gesegneten Fluren Indiens; ihm sind dann in ununterbrochener Folge afghanische u. a. dergl. Horden gefolgt, ganz Hindostan mit Feuer und Schwert verheerend. Die Einfälle der Mogolen, auch bei uns noch in gutem Angedenken, schlossen sich an, und erst als es einem ihrer Fürsten, dem Baber, der uns auch eigene Memoiren über sein Leben hinterlassen hat, geglückt war, sich eine dauernde Herrschaft daselbst zu begründen, fanden sich unter seinen Nachfolgern, den sogenannten Grofsmoguls, besonders unter dem wahrhaft grofsen Akbar, einige Jahre der Ruhe. Auch Südindien, dessen Brahmanisirung während jener Verheerungen Hindostans durch die von da geflüchteten Brahmanen wesentlich gefördert worden war — wie denn diese sich auch noch besonders nach Hinterindien und dem indischen Archipel flüchteten —, konnte mit der Zeit dem Andrange der Moslims nicht widerstehen, und nur in wenigen Landstrichen hielten sich unabhängige indische Fürsten. Seit dann im Jahre 1498 Vasco de Gama zuerst mit einem europäischen Schiffe um Afrika herumgesegelt an der Küste Malabars landete, haben sich in buntem Wechsel Portugiesen, Holländer, Franzosen und Briten an der Beherrschung Indiens betheiligt, meist leider in einer Weise, die der europäischen Civilisation zu Schimpf und Schande gereicht. Ein Zeichen für die Lebenskraft des indischen Volkes ist es, dafs diese achthundertjährigen Leiden nicht noch zerstörender auf seinen Charakter gewirkt haben, dieser vielmehr Elasticität genug behalten hat, sich in den letzten 50 Jahren unter dem Schutze englischer Gesittung wieder so emporzuraffen, wie dies unleugbar jetzt schon der Fall ist.

Ich beschliefse diesen Ueberblick über die geschichtliche Entwickelung Indiens noch mit einer cursorischen Darstellung

des Entwickelungsganges der indischen Literatur. Wir haben bereits gesehen, dafs sich an die alten lyrischen Lieder des Veda in zweiter Reihe, unter dem Namen Brâhmaṇa, eine Art von dogmatisch-rituellen Commentaren in Prosa anschlofs. Eine dritte Stufe bilden die sogenannten Sûtra (eigentlich Faden, Band), welche das in den Brâhmaṇa nur in seinen Einzelnheiten vertheilte Material als Ganzes zusammenfassen und, je nachdem sie sich auf Sprache, Ceremoniel oder Sitte beziehen, für uns als die Ausgangspunkte der indischen Grammatik und der Gesetz- (d. i. Rechte- und Pflichten-) Kunde dastehen. Das grammatische Studium, zum Verständnifs und zur Sicherung der alten Texte allmählich nöthig geworden, ist stets eine Lieblingsbeschäftigung der Inder geblieben, und sie haben in der Erkenntnifs der Gesetze ihrer Sprache, in Grammatik, Lexikographie, Metrik etc. mehr geleistet, als irgend ein anderes Volk der Welt, bis erst in unserm Jahrhundert, doch aber zum Theil gerade von ihnen angeregt, unsere Bopp, Humboldt und Grimm über sie hinausgeschritten sind. Nächst der Grammatik ist es die Philosophie, in welcher die Inder ihre schönste und eigenthümlichste Geistesblüthe entfaltet haben. Schon unter den spätern Liedern des Veda finden sich mehrere Hymnen speculativen Inhalts, die von einer gewaltigen Tiefe und Sammlung des Nachdenkens über den Urgrund der Dinge Zeugnifs ablegen. Die erhabene Natur, in deren waldiger Einsamkeit die indischen Weisen ihrer Betrachtung pflegten, rief in ihnen das Bewufstsein einer alles Lebendige gleichmäfsig durchströmenden Naturseele wach, sowie die Vorstellung von dem raschen Wechsel und der Armseligkeit jeder individuellen Existenz, die Sehnsucht nach dem Aufhören der letztern und dem Aufgehen in den allgemeinen Weltgeist. Zu den abstrusesten Distinctionen gesellen sich hierbei Anschauungen der erhabensten Art, bis sich dann die Scholastik derselben bemächtigt und sie in die enge Sphäre bestimmter orthodoxer Systeme einzwängt. Auch zur Uebung einer andern Wissenschaft hat die reiche Natur Indiens seine Bewohner früh genug aufgefordert, zur Heil-

kunde nämlich, deren anatomischer Theil zudem von dem Thieropfer her höchst wesentlichen Anstoſs erhielt. Die Sternkunde ist in alter Zeit wesentlich nur auf Astrologie beschränkt gewesen; erst durch griechischen Einfluſs hat sie sich, wie bereits bemerkt, zur Höhe wirklicher Wissenschaft emporgeschwungen. In der Algebra, welche dieser letztern Periode angehört, aber ein reines Product indischen Scharfsinns — dem wir ja auch unsere Zahlzeichen zu verdanken haben — zu sein scheint, sind die Inder zu einer Höhe gelangt, welche erst Ende des vorigen Jahrhunderts bei uns in Europa erreicht worden ist, so daſs, wären dergleichen Schriften 100 Jahre früher, als dies dann wirklich geschah, bei uns bekannt geworden, dieselben entschieden Epoche gemacht haben würden.

Die indische Dichtkunst ist es gewesen, welche zuerst die Augen Europa's auf die indische Literatur überhaupt hinlenkte. Die Dramen freilich — das erkannte man auch gleich damals — konnten erst den Schluſsstein derselben bilden; das Epos darum, das man nach indischer Weise in eine fabelhafte Urzeit hinaufversetzte, sah man als ihren Anfangspunkt an; hat sich ja doch ziemlich lange Zeit auch für andere Völker die Ansicht geltend gemacht, daſs das Epos den Anfang ihrer poetischen Schöpfungen gebildet habe. Da man indeſs nunmehr auch in Indien die lyrischen Dichtungen des Veda als die älteste, die vorhandenen Epen dagegen, Mahâbhârata wie Râmâyaṇa, als eine im Verhältniſs dazu viel jüngere Periode kennen gelernt hat [1], so wird die Ansicht, daſs jedes Volkes dichterische Leistungen mit der Lyrik beginnen, sich wohl nun wieder einer bessern Aufnahme zu erfreuen haben. Das Drama ist bei den Indern aus Tanz und Gesang, die sie von je her leidenschaftlich geliebt haben, hervorgegangen, und zwar, wie bereits oben berührt, nicht unwahrscheinlich unter dem Einflusse des Vorbildes griechischer Dramen. Zu ganz eigenthümlicher Vollendung haben sie es in der Spruchpoesie und was sich daran anschlieſst, in der didaktischen, Fabel-

[1] s. den Excursus.

und Märchenliteratur gebracht. Die metrische Form übrigens ist fast allen Werken der sogenannten Sanskritperiode, sogar auch denen der Wissenschaft, gemeinsam; der Grund dafür liegt eben wohl darin, dafs in derselben die Sprache aufgehört hatte allgemeine Volkssprache zu sein, und nur dem Kreise der Gebildeten, die sie erlernten, angehörte.

Innerhalb der ganzen indischen Literatur nun, obwohl für die mit der gröfsten Sorgfalt behandelten heiligen Schriften der vedischen Zeit von geringerer Bedeutung, besteht, abgesehen von dem auch bei dieser stattfindenden völligen Mangel an äufserer Chronologie, die sich eben nur durch eine innere, aus den erwähnten Namen u. dergl. erschlossene, ersetzen läfst, noch ein anderer, sehr verhängnifsvoller Uebelstand. Durch den vernichtenden Einflufs nämlich des indischen Klima's ist die schriftliche Aufbewahrung literarischer Dokumente eine höchst schwierige; von den gegenwärtig vorhandenen Abschriften ist z. B. kaum eine älter als 4—500 Jahre, dieselben müssen daher überaus häufig wiederholt werden. In Folge hiervon hat fast in allen Zweigen der Wissenschaft oder Dichtkunst, wo nicht ein anderer praktischer Einflufs dazwischen tritt, der glücklichere Nachfolger seinen übertroffenen Vorgänger gänzlich verdrängt; Letzterer war überflüssig, wurde daher bei Seite geschoben, nicht mehr auswendig gelernt, nicht mehr abgeschrieben. Und so besitzen wir fast überall nur die Blüthenwerke, in denen ein jeder Zweig seinen Culminationspunkt erreicht hat, und die als die klassischen Muster dienen, nach denen sich später die moderne, eigener Productionskraft mehr oder weniger beraubte Literatur gebildet hat. Aber auch auf die vorhandenen Texte selbst hat die Schwierigkeit der schriftlichen Aufbewahrung sehr schädlich gewirkt, insofern bei dem häufigen Abschreiben viele Aenderungen und Zusätze ganz willkürlicher Art, theils mit Absicht gemacht, theils aus Fehlern der Copisten entstanden, nicht ausgeblieben sind. Dazu kommt noch der Umstand, dafs die Ueberlieferung vieler derselben ursprünglich rein traditionell war, die schriftliche Aufzeichnung erst später und vielleicht gleichzeitig an verschie-

denen Orten geschah, so dafs uns einige Hauptwerke der indischen Poesie in mehreren bedeutend von einander abweichenden Recensionen vorliegen. Es kann somit in den meisten Fällen an die sichere Restituirung des ursprünglichen Textes gar nicht gedacht werden, und nur da, wo alte Commentare vorliegen, ist derselbe einigermafsen, für die Zeit dieser Commentare wenigstens, gesichert. Hieraus ergiebt sich wohl, welche schwierige Aufgaben dem indischen Philologen zur Lösung vorliegen; gerade aber, dafs hier noch so viel frisches, unbebautes Feld der Bestellung harrt, ist freilich auch wieder ein Hauptreiz dieser Studien; man kann mit etwas Energie und Ausdauer so leicht zu lohnenden Resultaten gelangen. Die Arbeit der Kritik hat eben kaum erst begonnen und gleicht noch den Ansiedelungen in einem amerikanischen Urwalde: wie aber aus diesem in kurzer Frist stattliche Städte emporwachsen, so wird voraussichtlich auch in dem bisherigen nächtlichen Dunkel der indischen Cultur- und Literaturgeschichte in nicht zu langer Zeit klares Licht zum Schauen geschafft sein.

EXCURSUS.

(Zu pag. 32.)

Die epische Poesie der Inder ist ebenso wie bei Griechen, Deutschen und Persern aus einfachen Liedern hervorgegangen, welche die Thaten einzelner Helden und Könige zum Gegenstande hatten. Dergleichen Lieder aus der ältern Zeit haben sich im Ṛigveda mehrere erhalten und auch in den Brâhmaṇa finden sich Bruchstücke davon mitgetheilt, die einen ganz gelegenheitlichen Anstrich tragen und darum gewiſs historisch glaubwürdig sind. Auch die Kriegsthaten der Götter gegen die Dämonen wurden in dergleichen Liedern verherrlicht. Bei festlichen Gelegenheiten, z. B. bei dem Roſsopfer, war es ausdrücklich geboten, daſs die Sänger und Barden selbstverfertigte Strophen zum Lobe des das Fest feiernden Königs zu singen hatten, in denen sie ihn mit den alten frommen Königen der Vorzeit in Verbindung setzen muſsten; gleiches geschah im 7ten Monat der Schwangerschaft einer Hausfrau. Auch in prosaischen Legenden, die in den Brâhmaṇa vielfach in ganz unverdächtiger Weise eingestreut sind, erhielt sich das Gedächtniſs an historische Vorgänge der Vergangenheit. In Allem nun was wir von dergleichen bis jetzt aufgefunden haben, findet sich keine Spur des den eigentlichen Kern der Sage des Mahâbhârata bildenden Faktums, der Vernichtung nämlich des Reiches der Kuru durch das der Pançâla vor, es erscheinen im Gegentheil in den Brâhmaṇa beide Völker als noch in der innigsten Gemeinschaft mit einander verbunden. Von den im Mahâbhârata auftretenden Personen sind bis jetzt nur einige wenige in den Brâhmaṇa aufgefunden und zwar theils in andern Verhältnissen, theils wohl überhaupt bloſs als Namensgenossen, theils endlich auch als gar nicht der Welt der Menschen, sondern als der der Götter angehörig. Das im Mahâbhârata so hervortretende Geschlecht der Pâṇḍu wird in keiner einzigen Stelle der Brâhmaṇa genannt, und erscheint,

aufser im Mahâbhârata selbst, erst bei den nördlichen Buddhisten — deren Schriftenthum als solches, d. i. in schriftlicher Abfassung mit dem ersten Jahrhundert n. Chr. beginnt —, hier indefs in einer ganz andern Stellung als im Mahâbhârata, nämlich als ein räuberisches Bergvolk, das zur Zeit Buddha's die Länder im Osten und Westen heimsuchte. Die Nachrichten der Griechen wie der südlichen Buddhisten weisen sodann uns verschiedene Reiche dieses Namens als zu ihrer Zeit bestehend auf, und es ist meine Vermuthung, dafs die Aufnahme desselben in die Mahâbhârata-Sage, welcher er auch nach Lassen's Annahme ursprünglich fremd ist, rein dem Umstande seine Entstehung verdankt, dafs deren Redaktion während der Herrschaft dieses Geschlechtes stattfand, eine Herrschaft deren Dauer wir in verschiedenen Theilen Indiens vom 5. Jahrhundert vor bis zum 3. Jahrhundert nach Chr. nachweisen können (s. Ind. Stud. II. 402 ff.).

Dafs statt der 100,000 Doppelverse des jetzigen Umfangs ein früheres Gedicht nur aus 8000 dergleichen bestanden habe, wird in dem Mahâbhârata selbst gelehrt. Es ergiebt sich ferner mit grofser Wahrscheinlichkeit, dafs in den hiernach herauszuschälenden achttausend çloka, welche den Kampf der Kuru und Pañcâla geschildert haben mögen, die allergewaltigsten Veränderungen vorgenommen worden sind und zwar zum Vortheile der mit den letztern identificirten Pâṇḍu, zum Nachtheile der Kuru, so dafs vielleicht sogar der ganze Ausgang der Sage ursprünglich gerade der entgegengesetzte von dem jetzt vorliegenden gewesen, der Sieg den Kuru gehört haben mag. Da nun übrigens das Bestehen des Reiches der Kuru wie der Pañcâla ausdrücklich in die Gegenwart der Brâhmaṇa-Literatur fällt, da ferner die alten Schriften der südlichen Buddhisten deren Bestehen ausdrücklich auch noch für die Lebenszeit Buddha's (im 6. Jahrhundert v. Chr.) postuliren, vor welcher letzteren überhaupt ein grofser Theil jener Brâhmaṇa-Literatur nur ein oder zwei Jahrhunderte voraus haben, ja mit welcher sie zum Theil sogar vielleicht gleichzeitig sein mag, so folgt schon hieraus in Verbin-

dung mit der Nichterwähnung der eigentlichen Mahâbhârata-Sage und der darin auftretenden Hauptpersonen, dafs das derselben zu Grunde liegende Faktum entweder noch gar nicht vorgefallen war oder doch in einer so völlig verschiedenen Weise, dafs unser Mahâbhârata damals (also im 6. Jahrhundert v. Chr.) unmöglich schon existiren konnte, und dafs wenn damals bereits ein gröfseres Epos dieser Art existirt hätte, es jedenfalls einen ganz anderen Inhalt gehabt haben müfste. Auch der Name des angeblichen Verfassers des Mahâbhârata, Vyâsa Pârâçarya, führt uns übrigens in eine den Brâhmaṇa posteriore Zeit, da der Name der Parâçara-Familie in ihnen nicht vorkommt und erst in den zum Theil sehr spät hinabreichenden vaṇça-Listen des Bṛihad Âraṇyaka erscheint.

Wir haben nun aber ferner auch ganz äufserliche Beweise, die uns über die Abfassungszeit des Mahâbhârata als Anhalt dienen können. Dahin gehört vor Allem die vielfache Erwähnung der Yavana, Griechen, deren König Dattâmitra sogar als mit an dem Haupt-Kampfe betheiligt erscheint. Dafs Lassen diesen Namen richtig mit dem des Demetrios (regierte von c. 200 v. Chr. ab) identificirt hat, ergiebt sich zur Genüge aus einer neuerdings gefundenen Inschrift aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., welche ausdrücklich zur Zeit des Dâtâmitîyaka Yonaka datirt. Die Erwähnung ferner der Planeten und Zodiakalbilder, die den Brâhmaṇa und den ältern buddhistischen Schriften (des Südens) völlig fremd und höchst wahrscheinlich beide (bei dem Zodiakus ist dies gewifs) den Griechen entlehnt sind, sowie nicht minder der ganze Götterkreis des Mahâbhârata (Çiva, Vishṇu, Kṛishṇa) führen auf eine den angeführten Werkgattungen völlig posteriore Zeit. Besonders instruktiv ist hier auch noch eine Legende des Mahâbhârata von der Pilgerfahrt eines weisen Brahmanen über das westliche Meer nach dem Lande der Weifsen, wo er die Verehrung des Gottes Kṛishṇa kennen gelernt und sie dann heimgebracht habe, insofern die Vermischung des Kṛishṇa-Dienstes mit christlichen Elementen, Legenden und

Gebräuchen aufser Zweifel, und in jener Fahrt offenbar eine Reise nach Alexandrien zu erkennen ist. Das betreffende Stück kann also sicher erst etwa in das 3. 4. Jahrhundert n. Chr. gehören.

Das älteste direkte Zeugnifs endlich für das Bestehen eines Epos mit dem Inhalte des Mahâbhârata datirt aus dem Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr., wo nach Schiffernachrichten versichert wird (beim Rhetor Chrysostomos), dafs die Inder den Homer übersetzt hätten und mit den Leiden des Priamos, den Klageliedern der Andromache und Hecabe und der Tapferkeit des Achilleus und Hector wohlbekannt seien (Ind. Stud. II, 162 ff.). Was gewöhnliche Schiffer bei ihrer Küstenfahrt bemerkten, hätte der feinsinnige Megasthenes bei seinem langen Aufenthalt im Innern Indiens sicher nicht übersehen — wenn es damals schon existirt hätte, und ich stehe deshalb nicht an zu vermuthen, dafs die specielle Ausbildung des Mahâbhârata eben gerade erst in die Zeit nach Megasthenes fällt. Dafs in jenem Zeugnifs die frappante Aehnlichkeit der Belagerung von Troja mit der Belagerung von Laṅkâ nicht besonders hervorgehoben ist, könnte dafür sprechen, dafs das Râmâyaṇa, welchem die letztere angehört, damals noch nicht existirte, beweist wenigstens jedenfalls, dafs jene Schiffer davon keine Kunde erhielten. Die Posteriorität des Râmâyaṇa nach dem Mahâbhârata geht übrigens zur Genüge schon aus dem ganz offen darliegenden allegorischen Charakter (Acad. Vorles. 181) desselben hervor, wie aus der wirklichen Einheit des ganzen Werkes. — Ein zweites Zeugnifs für das Bestehen des Mahâbhârata stammt erst aus dem 5. Jahrhundert, insofern Nonnus in seinen Dionysiaca eine mittelbare Bekanntschaft mit dessen Inhalt zu verrathen scheint, obwohl auch dies neuerdings wieder sehr zweifelhaft geworden ist.

ÜBER DEN BUDDHISMUS.

EIN VORTRAG,

IM BERLINER WISSENSCHAFTLICHEN VEREIN

GEHALTEN AM 1. MÄRZ 1856.

Die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, Ihnen in dem kurzen Raum einer Stunde die wesentlichsten Resultate der neuern Forschungen über Entstehung und Geschichte der buddhistischen Religion mitzutheilen, ist keine leichte. Das rechte Maaſs zwischen dem, was nothwendig und was weniger wichtig, ist schwer zu finden und hängt zu sehr von der Subjektivität des Einzelnen ab.

Der Buddhismus ist eben ein ganz ungeheures Feld, in seinen speciellsten Einzelnheiten der Untersuchung eines unbefangenen Geschichtsforschers im höchsten Grade würdig, und eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte der Menschheit, ganz abgesehen von seinen früheren Schicksalen, schon dadurch, daſs er nach mehr als 2000jährigem Bestehen noch gegenwärtig die fast ausschlieſsliche Religion eines ganzen Fünftels, wo nicht Viertels unserer jetzt lebenden Mitmenschen bildet. Es liegt auf der Hand, daſs hier der Forschung noch eine Unzahl ungelöster Probleme entgegentreten müssen, zumal wenn man bedenkt, daſs die Wissenschaft eigentlich erst seit kaum 30 Jahren in den Stand gesetzt ist, sich in fruchtverheiſsender Weise damit zu beschäftigen. Bis dahin kannte man eigentlich nur die dürftigen Berichte europäischer Reisender über den gegenwärtigen Zustand des Buddhismus und über die eigenen Traditionen desselben in den Ländern, wo er herrscht, so wie einige aus tatarischen und chinesischen Schriften geschöpfte Einzelnhei-

ten, — über die Entstehung und ursprüngliche Gestaltung der buddhistischen Religion aber hatte man nur höchst vage, schattenhafte Vermuthungen; war sie ja doch aus dem Lande, dem sie entstammt zu sein schien, aus Indien, schon seit Jahrhunderten mit Stumpf und Stiel ausgerottet, und man kannte sie eben nur in der Gestalt, die sie in der Fremde angenommen hatte. Sprach nun auch diese ungeheure Verbreitung über die fernsten Länder und verschiedensten Nationen mit Entschiedenheit dafür, dafs eben etwas durchaus rein und wahrhaft Menschliches ihre Grundlage gebildet haben müsse — was war es? wo hatte man es unter dem wüsten Formelkram, unter den absurden Phantastereien, unter dem feierlichen Pomp und Mummenschanz zu suchen, die fast allein dem Auge des europäischen Reisenden oder Gelehrten sich darboten?

Vier Männer sind es, die uns in den letzten 30 Jahren das Material zu einer wirklichen Geschichte des Buddhismus herbeigeschafft haben. Zunächst der englische Resident am Hofe des Königs von Nepal, Brian Haughton Hodgson, der daselbst die Sanskrit-Recension der buddhistischen heiligen Schriften auffand und seit 1828 vielfach für deren Verbreitung gesorgt hat. Sodann der kühne, ungarische Reisende Csoma Körösi, der fast gleichzeitig damit in Tibet die tibetische Uebersetzung derselben studirte, und uns zuerst die Kenntnifs des Tibetischen überhaupt eröffnete. George Turnour als dritter, der die Pâli-Recension jener Schriften in Ceylon entdeckte, und ein bedeutendes buddhistisches Geschichtswerk in Pâli, den Mahâvança herausgab. Endlich James Prinsep in Calcutta, der mit genialem Scharfblick die in einer Art Pâli abgefafsten Felseninschriften eines Königs Piyadasi aus dem 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung entzifferte, welche in verschiedenen Theilen Indiens zerstreut in gleichem Wortlaute überall die Moral des Buddhismus dem Volke einzuschärfen bestimmt waren. Diesen vier Männern haben sich seitdem eine grofse Zahl von Mitarbeitern auf dem Gebiet des Sanskrit und Pâli selbst, des Chinesischen, Mogolischen, Tibetischen, Ceylonesischen angeschlossen. Unter

Allen strahlt besonders hervor Eugène Burnouf in Paris, der durch seine Werke den Grundstein für alle Forschungen der Folgezeit gelegt hat, wie früh er ihnen auch leider durch den Tod entrissen worden ist. Auch die Schriften von Spence Hardy, der viele Jahre lang als wesleyitischer Missionar in Ceylon lebte sind von grofser Bedeutung für die Wissenschaft.

Das Resultat, welches hierdurch gewonnen worden ist, zeigt sich uns dahin, dafs die buddhistische Religion als die That eines einzigen Mannes zu betrachten sei, der im sechsten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung sich in Indien gegen die damals daselbst durch den Einflufs der brahmanischen Priesterkaste herrschenden Zustände und Vorstellungen mit der absolutesten Entschiedenheit erklärte, und durch die rein menschliche Moral, die er predigte, durch die Wiedereinsetzung eines jeden, auch des niedrigsten Individuums in die ihm als solchem zukommenden Rechte einen förmlichen Bruch des indischen Volkes mit seiner Vergangenheit, eine Reformation der grofsartigsten Weise herbeiführte.

Um dies richtig zu verstehen, ist nöthig kurz anzugeben, worin jene Zustände und Vorstellungen bestanden und wie sie sich gebildet hatten.

Als der weifse Volksstamm der Ârier, aus dem die Brahmanen hervorgegangen sind, von Nordwesten her in Hindostan einwanderte, ein Ereignifs, dessen Beginn man mindestens in das 15. 16. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung zu setzen genöthigt sein wird, fand er daselbst andersfarbige, sei es in Indien eingeborene, sei es, was wahrscheinlicher, nur früher eingewanderte, wilde Volksstämme vor, die an Cultur, wie an natürlicher Begabung weit unter ihm standen und daher leicht zu unterwerfen waren, deren numerische Ueberlegenheit aber ein steter Grund zur gröfsten Vorsicht und Besorgnifs abgeben mufste, und deren wilde rohe Sitten in den Âriern den gröfsten Widerwillen, wo nicht geradezu Abscheu erweckten. In Folge hievon geriethen diese Stämme in den neu sich bildenden ârischen Staaten in eine sehr gedrückte, abhängige Stellung: jede Vermischung mit ihnen ward auf das

Strengste untersagt, und die Abkömmlinge etwa doch erfolgender Mischehen wurden wo möglich noch tiefer gestellt, noch härter behandelt. Aber auch unter den einwandernden Âriern selbst bildeten sich mit der Zeit drei bestimmte Gruppen heraus, das eigentliche Volk — die adlichen und königischen Geschlechter — die Priesterfamilien. Die Letztern, die Träger des altväterlichen Herkommens und im ausschliefslichen Besitze der religiösen Errungenschaften der Vorzeit, traten bei der gröfseron Bedeutung, welche diese in den neuen Sitzen als ein Hauptbindemittel des ganzen Volkes gewannen, bei dem tiefen religiösen Bedürfnifs, welches die Ârier so ganz besonders auszeichnet, immer mehr in den Vordergrund. Von Stufe zu Stufe weiter schreitend, haben sie sich schliefslich, unter dem gegenseitigen Beistande der gleichzeitig mit ihnen von dem übrigen Volke sich immer weiter loslösenden königischen Geschlechter zu einer Stellung emporgeschwungen, in welcher sie uicht mehr blos als die alleinigen Kenner des Göttlichen, sondern als die wirklichen Repräsentanten desselben dastanden; selbst über die Königischen so erhaben, wie diese wieder über das Volk, und wie letzteres seinerseits über die Ureinwohner. Dieses hierarchische Kastenwesen drückte mit einer Härte und Unmenschlichkeit auf die letzteren, wie wohl kaum sonst noch in der Weltgeschichte ein Beispiel zu finden sein wird. Jeder Eingriff darein ward nicht blos für diese Welt, nein auch für alle folgenden Existenzen mit den grausesten Strafen bedroht. Auch der alte Glaube nämlich an Unsterblichkeit, den die Ârier mitgebracht hatten, an eine Vergeltung nach dem Tode, ward durch diese Priester benutzt, um jene Bande immer unauflöslicher zu schlingen. Es ward daraus die in dem naiven Gemüthe des Volkes leider gar zu leicht Eingang findende Lehre von der Seelenwanderung, vermöge welcher alle Vergehungen gegen die brahmanische Hierarchie und ihre staatlichen Einrichtungen als für alle Zukunft Verderben bringend dargestellt werden konnten. Und welches Verderben! Die Höllenstrafen dieser Zeit überstrahlen noch die Dante'schen an Gräfslichkeit.

Dazu kam, dafs der Schimmer der alten einfachen Naturgötter, die das ârische Volk in seinen früheren Sitzen mit naiver Innigkeit und Ueberzeugung angebetet hatte, in den neuen Sitzen zu verblassen begann. Hier in Hindostan traten eben noch ganz andere Naturmächte wirksam auf. Der üppigsten Blüthe folgte in raschem Wechsel die schnellste Vernichtung: die tropische Gluth des Sommers veränderte das Land ebenso vollständig, wie der unausgesetzte Regen des Herbstes. Eine Unzahl feindlicher Dämonen hauste in Gestalt reifsender, schädlicher Thiere oder grausamer Ureinwohner in Flur und Waldesdickicht, und erfüllte das unter dem Einflufs des neuen Klima's, wie der hierarchischen Ordnungen, immer mehr erschlaffende und durch üppigen Sinnenrausch sich entnervende Gemüth des Volkes mit den abergläubischsten Vorstellungen. Zauberformeln und Beschwörungen (atharvan) traten an die Stelle der alten, naiven aber wirklich fromm gemeinten Lieder (ṛic), und der Glaube an die Macht der alten Naturgötter, das Vertrauen auf ihre Hülfe schwanden dahin, damit zugleich aber auch bei dem sich nunmehr hülflos und gottverlassen fühlenden Volke jedes Wohlbehagen an seiner so schon durch das brahmanische Staatsthum genugsam verkümmerten Existenz.

Diesem abergläubischen, immer mehr den Charakter des Götzendienstes annehmenden Polytheismus gegenüber bildete sich nun zwar bei dem denkenden Theile der Brahmanen aus der alten Götterlehre durch spekulative Scheidung der Gedanke eines einigen Wesens heraus, das als Ursprung der Welt zu gelten habe, einer Weltseele, die unbestimmbar, absolut und unbeschränkt über dem All throne. Gerade aber die ewige Unendlichkeit dieses Weltgeistes, die sie gegenüber der menschlichen Einzelheit und Beschränktheit in begeisterter Weise erfafsten, machte auch diesen, äufserlich unbedrückten, Gliedern des indischen Volkes die irdische Existenz zur Qual. Sie sehnten sich aufzugehen in dem All, aller Bande der Persönlichkeit und Einzelheit entledigt zu werden.

Gelangten sie zu dieser Sehnsucht rein auf geistigem, spe-

kulativem Wege, so war es dagegen dem übrigen Volke, bei aller äuſseren Blüthe, Ernst mit dem bittersten Miſsbehagen an seinen engen, gedrückten Verhältnissen, deren Unveränderlichkeit nun einmal bereits Axiom war, eben deshalb aber eine solche gesteigerte Abneigung gegen Leben und Existenz hervorrief, daſs die Unsterblichkeit, die früher als der Lohn guter Thaten erfleht worden war, nunmehr allseitig als der bitterste Fluch erschien, weil sie ja eben immer wieder von Neuem zu einer gleichen Existenz, wie die jetzige, führen muſste. Denn der Lohn guter Thaten konnte doch nicht ewig dauern, sondern es muſste ein Jeder nach noch so langen und glücklichen Himmelsfreuden immer wieder zu der Erde zurückkehren, um da von Neuem die irdischen Drangsale durchzumachen.

Dieser schmerzlichen Sehnsucht nun nach Befreiung von der Existenz überhaupt abzuhelfen, jenes höchste Ziel des Aufgehens im Weltgeiste zu erreichen — so lehrten die Brahmanen in ihren Schulen — müsse man sich von allen irdischen Beziehungen zurückziehen, alle Bande der Subjektivität, der Persönlichkeit abstreifen, und wem dies vollständig gelinge, der könne allerdings seine Andacht bis zu der wirklichen Empfindung der Einheit mit der Allseele steigern, und noch lebend seine Vereinigung damit bewirken.

Im Ganzen ist dies nun eigentlich wirklich schon dieselbe Doktrin, die auch der Buddhismus lehrt, obschon sie in diesem anders gewendet erscheint, nämlich von einem Ur*stoff*, nicht einem Ur*geist*, ausgeht, und daher auch die völlige Auflösung (nirvâṇam) in erstrem, dem Stoffe, nicht das Aufgehen in letztrem, dem Geiste, verspricht, was aber im Grunde, da bei Beiden von einem persönlichen Bewuſstsein abstrahirt, dieses letztere im Gegentheil eben vollständig zu vernichten gestrebt wird, auf ziemlich dasselbe hinauskömmt.

Die Gröſse des Stifters des Buddhismus besteht somit durchaus nicht etwa, wie man irrig gemeint hat, in dieser Lehre, die eben vor seinem Auftreten bereits unter den Brahmanen aufgestellt worden war, die er nur annahm und der er

vielleicht nur eine andere spekulative Wendung gegeben haben mag [1], sie besteht vielmehr einzig und allein in der Art und Weise mit welcher er diese Lehre vortrug, und durch welche er sich zum Verkünder der allgemeinen Menschenrechte in einer Zeit und unter Umständen aufwarf, wo dieselben eben mehr als irgend je mit Füſsen getreten waren. Während nämlich bisher alle dergleichen Lehren nur in den Waldeinsiedeleien und Schulen der Brahmanen, und höchstens auch in Gegenwart einzelner besonders wissensdurstiger Könige, besprochen worden waren, die weitere Mittheilung derselben vielmehr durchweg als verboten und fluchwürdig gegolten hatte, trat der Mann, der sich Buddha, der Erwachte, nannte, in der vollen Begeisterung des Herzens, in der festen Ueberzeugung der Wahrheit dessen, was er sagte, und in dem innigsten tiefsten Mitleide mit allen denen, welche derselben noch nicht theilhaftig waren, vor das ganze Volk, ohne Unterschied des Standes, Ranges, Geschlechtes, zog von einem Ort zum andern, predigte überall in der Sprache des Volkes, lud Alle, Hohe und Niedrige, Brahmanen und Ausgestoſsene, Reiche und Arme zu den beglückenden Wahrheiten ein, die er mitzutheilen hatte, und verkündete, daſs ein jedes Individuum im Stande sei, sich selbst durch eigne Kraft fortab sein ferneres Schicksal zu schaffen. „Wie zwischen dem Körper eines Prinzen und eines Bettlers kein Unterschied bestehe — wahrlich ein kühner Satz, gegenüber den wirklichen Raçen-Verschiedenheiten in Indien! — so sei auch zwischen dem Geiste Beider kein Unterschied. Ein Jeder sei befugt und sei fähig, die Wahrheit zu erkennen und sich damit Befreiung zu schaffen, wenn er nur wolle!“

Die Wahrheiten selbst aber, die er verkündigte, waren,

---

1) S. mein Schriftchen „Die neuesten Forschungen auf dem Gebiete des Buddhismus“ (Berlin 1853) pag. 16. 17. — Die Entstehung der Welt wird durch das allmälige Zur-Erkenntniſs-ihrer-selbst-Gelangen der alleinigen Ursubstanz erklärt. Das mehr oder minder Mangelhafte dieser Erkenntniſs bedingt die dazu im Verhältniſs stehende gröſsere oder geringere Mangelhaftigkeit der daraus eo ipso entstehenden Wesenheit, die sich dann nur durch die Erlangung der vollständigsten Erkenntniſs wieder mit der einigen Ursubstanz selbst vereinigen kann.

im Anschlufs an die einmal als Axiom geltende Lehre von der Seelenwanderung, vermöge welcher die Schicksale jeder Existenz durch die Thaten einer früheren bedingt galten, folgende vier:

1) „Vergänglichkeit, Trennung und Schmerz sind nothwendig mit jeder Existenz verbunden.
2) Die Entstehung jeder Existenz ist verursacht durch Leidenschaft in einer früheren Existenz.
3) Die Unterdrückung der Leidenschaft ist somit das einzige Mittel, der ferneren Existenz und mit ihr dem Schmerze zu entgehen.
4) Die Hindernisse, die sich dieser Unterdrückung in den Weg stellen, müssen beseitigt werden."

Dieser letzte, vierte Punkt ist in seiner praktischen Anwendung mit der wichtigste: durch ihn eben gelangte Buddha mit seinen Anhängern zu der vollständigsten Wegräumung aller derjenigen Gesetze und Vorschriften, mit denen das Brahmanenthum jeden Einzelnen umschnürt hielt: in ihm liegt die Forderung der absolutesten Freiheit der Bewegung für Alle eingeschlossen. Alle Hindernisse, die ein Jeder selbst auf seinem Wege zur Unterdrückung der Leidenschaft zu beseitigen hat, Alles was im Stande ist, ihn an seine Persönlichkeit zu mahnen, Alles das soll er in gleicher Weise auch für alle Uebrigen beseitigen und negiren. Niemand darf einem Andern irgendwie ein Leid anthun, durch welches er ihn auf seinem Wege zur Vollendung, zur Unterdrückung der Leidenschaft aufhalten könnte. Güte und Mitleid, Sanftmuth und Erbarmen, Liebe und Toleranz — das sind die Forderungen, die Buddha an seine Anhänger für ihr Verhältnifs nicht nur zu einander, sondern auch zu allen Uebrigen aufstellt. Aufopferung der liebsten Wünsche, der eigensten Bedürfnisse, ja des Lebens selbst, wenn es für Andere Noth thut, sind die besten Beweise, die man davon geben kann, dafs man in sich selbst die Leidenschaft unterdrückt hat und auf dem richtigen Wege zur Vollendung ist. Wie sein eignes Auftreten eine That der gröfsten Selbstentäufserung, des reinsten Mitleides

für alle die war, welche er im Irrthum befangen sah, so verlangte er Gleiches auch von allen seinen Anhängern. Alle übrigen Miitel zur Vollendung zu gelangen, wie sie die brahmanische Hierarchie darzubieten wufste, Vedastudium, Opfer, Geschenke an die Priester u. dergl. verneinte er völlig. Wie könnten Gebete an die Götter, die ja selbst dem Fatum der Seelenwanderung unterworfen seien, aus demselben erlösen! wie gar Geschenke an die Brahmanen als solche, selbst Menschen wie alle Uebrigen!

Griff er nun hierdurch die Macht der brahmanischen Hierarchie in ihren innersten Grundpfeilern an, und machte sich deren Vertreter zu seinen erbittertsten Feinden, so gewann er sich doch wohl auch manche Mitglieder derselben, welche die Einfachheit und Klarheit seiner Lehre fesselte und zugleich von dem mühevollen Studium der umfangreichen schwierigen Veda erlöste. Er gewann sich ferner dadurch auch wohl manche Fürsten und Königische, die diese Gelegenheit ergriffen, um sich der drückenden Vormundschaft der Brahmanen zu entziehen. Waren ja doch vielleicht in den östlichen Gegenden Indiens, wo er auftrat, auch die Ureinwohner Indiens, wenn auch brahmanisch civilisirt, doch noch besonders kräftig und natürlich ebenfalls sehr geneigt, sich der brahmanischen Hierarchie zu entledigen. Den Kern seiner Anhänger aber fand er in dem niederen Volke. Alle Mühseligen und Beladenen wandten sich ihm, ihrem Erlöser, zu. Der ungeheuerste Erfolg ward seinen Bemühungen zu Theil: und das Schauspiel, das uns hier entgegentritt, ist in der That unsrer aufrichtigen Bewunderung wohl würdig, zumal wenn wir die Verhältnisse und Vorstellungen bedenken, unter denen dieser bei aller Demuth seiner Lehre doch hochgewaltige und wahrhaft kühne Geist auferzogen war und auftrat.

Er war ein Königssohn im östlichen Indien, selbst dereinstiger Erbe eines Königsthrones, auferzogen als Prinz, mit allen Vorurtheilen und Genüssen seines Standes, im höchsten Wohlleben, gewöhnt an die schwelgerische Ueppigkeit indischer Höfe. Aber durch sein Nachdenken inmitten alles dessen

zum Bewufstsein der Vergänglichkeit alles Irdischen erwacht, verliefs er, 29 Jahr alt, heimlich seinen ihn zärtlich liebenden Vater, seine drei schönen Frauen, seinen Sohn, um fortab als Bettler nur von Allmosen zu leben, und sich als Lehrling den Schulen der weisesten Brahmanen anzuschliefsen. Da ihm aber deren Lehren nicht genügten, zog er sich selbst in die Einsamkeit zurück, und erst nach sieben Jahren der striktesten Beschaulichkeit, des angestrengtesten Nachdenkens, gelangte er endlich, 36 Jahr alt, zu den schliefslichen Resultaten seiner Lehre, die er dann unausgesetzt 48 Jahre lang bis zu seinem Tode im 85. Jahre (543 v. Chr.) von Ort zu Ort wandernd öffentlich dem ganzen Volke vorpredigte, alle Anfechtungen und Gefahren glücklich überwindend.

Dafs dieser Mann die Kühnheit hatte, den mächtigen Vorurtheilen, die ihm entgegen standen, die Spitze zu bieten, alle Unterschiede des Standes, der Geburt, ja der Nationalität selbst aufzuheben, darin hat er sich wahrlich als ein tapfrer Held gezeigt, würdig des Kriegergeschlechtes, dem er entstammt war, und ein Beispiel ohne Gleichen in der ihm voranliegenden Weltgeschichte aufgestellt. Die spekulative Begründung seiner Lehre dagegen, wie die Lehre selbst, leidet vielfach sehr entschieden durch Mangel an Schärfe und Klarheit, und können wir es nur als eine geistige Verirrung betrachten, wenn neuerdings wieder sogar unter uns der zwar immerhin geistreiche, aber jedenfalls verschrobene Philosoph Arthur Schopenhauer als neuer Herold derselben aufgetreten ist. Consequent verfolgt mufs diese Lehre von der Ertödtung der Leidenschaft zu einem jeder menschlichen Thätigkeit feindlichen Quietismus führen, zu einem blödsinnigen Hinstarren, zur vollständigsten Verleugnung menschlicher Gefühle und Bestrebungen. In der That hat sich dies auch in späterer Zeit mehrfach als der Wurm des buddhistischen Systems herausgestellt, der dasselbe zernagt hat. Aber zu Buddha's Zeit selbst und in den ersten Jahrhunderten nach ihm trat dieser Uebelstand noch nicht so scharf hervor. Da überwog vielmehr das unendlich Gute, welches seine Lehrme-

thode mit sich führte, alles das, was die Lehre selbst etwa hätte schaden können. Denn wenn auch Buddha allerdings mit dieser letzteren in der That zunächst einem wirklichen spekulativen Bedürfniſs seiner Zeit, dem Verlangen eben nach der Erlösung aus dem Jammer der Einzelexistenz, entsprach, so wirkte er doch auf der andern Seite durch erstere, seine Lehrmethode darauf hin, dieses Bedürfniſs selbst zu entkräften und zu beseitigen: denn er stillte ja doch gerade diesen Jammer des Lebens durch die Forderungen, die er zur Verwirklichung seiner Lehre an seine Anhänger richtete, und machte diese selbst dadurch für den groſsen Haufen derselben, den eben nur der wirkliche Jammer, kein spekulatives Streben zu jenem Verlangen nach Erlösung von dem irdischen Dasein getrieben hatte, eigentlich geradezu überflüssig. Wir haben hier in der That das höchst eigenthümliche Schauspiel vor uns, daſs eine Doktrin, welche auf der absoluten Erbärmlichkeit und Nichtsnutzigkeit des irdischen Lebens, der Einzelexistenz beruht, deren ausgesprochenes Ziel die vollständigste Negirung desselben ist, in ihrer praktischen Ausführung gerade das umgekehrte Resultat hervorbrachte! Befreit von dem Netze und Wuste drückender Bestimmungen, wieder eingesetzt in seine eignen persönlichen Rechte, sein Schicksal wieder in seiner eignen Hand allein tragend, athmete der Inder wieder einmal frei auf, ward sich stolz seiner Menschenwürde bewuſst, die ihn ja sogar über die in den Freuden des Himmels befangenen Götter erhob und gewann das Leben lieb, in welchem er von nun ab nicht mehr Haſs, Druck und Verfolgung, nur liebevolles Mitleid von seinen Mitmenschen und Brüdern zu erwarten hatte. An die Stelle der Kasten trat eben die buddhistische Gemeinde, in welcher ein Jeder den seiner Einsicht, Tugend und Güte gebührenden Platz erhielt, und nach nichts weiter als danach gefragt ward. Das Bewuſstsein einer solchen Gemeinde anzugehören, freies Glied einer freien Genossenschaft zu sein, gab dem Gemüthe einen Schwung, eine Elasticität und eine Thatkraft, die bis dahin unerhört waren. — In der richtigen Erkenntniſs nun dieses offenbaren Zwie-

spaltes zwischen dem Ziele seiner Lehre und den nächsten Erfolgen seiner Lehrweise, sowie in Anerkennung der sich ihm aufdrängenden Einsicht, dafs eben nicht Alle sogleich fähig seien, jenem hohen Ziele der endlichen Vollendung sich hinzugeben, that Buddha selbst den für die Zukunft seiner Lehre so hochwichtigen Schritt, seine Anhänger in zwei Theile, die Laien und die Geistlichen, zu sondern. Nur die letztern hatten sich unbedingt allen den zur Erreichung der endlichen Erlösung bestimmten Anordnungen zu fügen, während die ersteren nur alle die praktischen Tugenden zu üben hatten, welche sie in einer künftigen Existenz dann in den Stand setzen sollten, selbst auch unmittelbar an dem Werke ihrer Erlösung zu arbeiten. Aber Jedem stand es frei zu wählen, ob er nicht eben schon jetzt sich dazu kräftig fühle: Jedem war der Eintritt in den geistlichen Stand, vorausgesetzt dafs er den betreffenden Bedingungen genügte, verstattet: auch der Austritt stand in seiner Hand, wenn er sich etwa doch noch zu schwach fühlen sollte. Und zwar ward hierbei eben nicht nur durchaus kein Unterschied des Standes gemacht, sondern auch keiner des Geschlechtes. Selbst den Frauen war es gestattet, sich in die Reihen der Geistlichkeit aufnehmen zu lassen, wahrlich ein Schritt, der allein schon genügt, um die wirkliche Güte und echte Menschlichkeit Buddha's in das schönste Licht zu stellen! Verlangte nun Buddha von allen seinen Anhängern für den Fall der Noth eine durchaus und völlig uneigennützige Hingabe aller persönlichen Besitzthümer und Bedürfnisse, eine Gemeinnützigkeit des Handelns ohne Grenzen, so wurde doch der engere Kreis der Geistlichkeit noch ganz besonders zu steter Entsagung, zur absolutesten Selbstentäufserung verpflichtet. Bei dem gemeinsamen Wohnen derselben, welches er aus verschiedenen Gründen als zweckmäfsig erkannte und anordnete, bildete sich dann mit der Zeit von selbst unter den älteren und jüngeren Mitgliedern dieser Mönchs- oder Nonnen-Klöster, deren Unterhalt nur durch die Allmosen und Beiträge der Laien bestritten ward, eine Art Stufen- und Rang-Folge aus, die

dann später allmählich ein ebenso festes, stattlich gegliedertes Kirchensystem hervorgerufen hat, wie wir dies an der römisch-katholischen Kirche bewundern, in einem Lande (Tibet) ja sogar auch wirklich ebenso zu einer einheitlichen päpstlichen Spitze gelangt ist.

Der öffentlichen Predigt, einer Hauptpflicht der Geistlichkeit, fügte Buddha auch noch die öffentliche gemeinsame Beichte vor der ganzen Gemeinde hinzu, nach dem echt menschlichen Grundsatze, dafs das öffentliche, reuige Bekenntnifs eines Vergehens die einzige wahrhaft zur Besserung, zur Vollendung führende Sühne desselben sei. Von demselben Grundsatze der Oeffentlichkeit und Gemeinsamkeit ausgehend sind auch alle seine übrigen Bestimmungen über das Leben und die Pflichten der Gemeinden seiner Anhänger, und es erwuchs daraus mit der Zeit jene Feierlichkeit und Würde des buddhistischen Cultus, welche nie verfehlt hat, den europäischen Reisenden, selbst den christlichen Missionaren höchst wohlthuend und doch gewaltig zu imponiren.

Im engsten Zusammenhange übrigens mit dem Mitleide an der in Irrthum und Jammer versunkenen Menschheit, welches Buddha selbst zu seinem Auftreten bewogen hatte, steht es nun, dafs er es seinen Anhängern auch zur Pflicht machte, als Missionare auszuziehen und seine Lehre überall zu verbreiten. Und von dem Geiste, mit welchem er dieselben zu beseelen wufste, legen uns die Legenden darüber oft ein wahrhaft ans Herz greifendes Zeugnifs ab. Ein reicher Kaufmann z. B., Pûrṇa mit Namen, der mit Zurücklassung aller seiner Güter ein enthusiastischer Anhänger Buddha's geworden war, beschlofs einen wilden Volksstamm der neuen Lehre zu gewinnen. Buddha selbst stellte vorher seine Festigkeit auf die Probe, indem er ihm zunächst sagte, die Leute seien roh, wüthig, grausam, und er werde die gröfsten Beschimpfungen und Schmähungen von ihnen zu erdulden haben. Pûrṇa erwiederte: „so werde ich sie doch für gute, liebe Leute halten, weil sie mich weder schlagen, noch mit Steinen werfen.“ „Wenn sie nun aber auch dies thun?“ „So sage ich doch

dasselbe, denn sie könnten mich ja mit Waffen verwunden.“ „Aber auch dies wird geschehen!“ „Nun so sind es liebe, gute Leute, weil sie mir nicht das Leben rauben.“ „Aber wenn sie dich nun tödten?“ „So weiſs ich es ihrer Liebe und Güte Dank, daſs sie mich mit so wenig Schmerz von diesem erbärmlichen Körper befreien.“ „Gehe du hin, Pûrṇa“, sprach Buddha. „Selbst erlöst, erlöse sie. Selbst gerettet und getröstet rette und tröste sie. Führe du, selbst vollendet, sie zur Vollendung!“ Wie es dem Pûrṇa hier durch seine unerschütterliche Sanftmuth dann auch wirklich gelang, die Wilden zu bekehren, so erklärt dies Beispiel auch zugleich den Erfolg, den die buddhistische Mission überhaupt in der Folgezeit gehabt hat.

In der That, wenden wir den Spruch: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ auf Buddha's Wirksamkeit an, so müssen wir dieselbe als eine überaus segensreiche bezeichnen. Als besten Beweis hiefür können wir die Felseninschriften jenes Königs Piyadasi anführen, der in runder Summe etwa 300 Jahre später über ganz Hindostan regiert haben muſs. Wenigstens haben sich dieselben eben gleichlautend, und zwar aus verschiedenen Jahren seiner Regierung herrührend, bereits an drei verschiedenen Stellen im Osten, Nordwesten und der Mitte Hindostans vorgefunden. Diese Edikte nun, deren Zeit durch die Erwähnung einiger griechischen Könige, Nachfolger Alexanders des Groſsen, mit Sicherheit bestimmt ist, und die, um das beiläufig zu erwähnen, für die Wissenschaft auch noch als älteste Dokumente indischer Schrift und indischer Volkssprache von ganz unschätzbarem Werthe sind, haben den einzigen Zweck das Volk zur Beobachtung allgemeiner Duldung und Schonung, zu Sanftmuth und Liebe, zu gemeinnützigen Handlungen aller Art wie Anpflanzung von Bäumen, Anlegung von Quellen, öffentlichen Rasthäusern anzuhalten, und im Interesse des eignen, irdischen und jenseitigen, Wohlergehens von allen Gewaltthätigkeiten und Vergehen abzumahnen. Es ist eine Art öffentlicher Predigt, die der König an das gesammte Volk in der Sprache desselben

ergehen läſst, und in der er dasselbe auch zur Beobachtung der öffentlichen Beichten auffordert. Die mehrfache Hinweisung auf das Jenseits zeigt zur Genüge, daſs man dem Volke gegenüber zunächst von der strengen Durchführung der Lehre abstrahirte: nur eben auf die künftigen Geburten, sich in diesen das wahre Wohlergehen zu sichern, wird es hingewiesen: die schlieſsliche Vollendung und Erlösung aber setzt noch bei weitem mehr voraus, als die bloſse Ausübung jener rein praktischen Tugenden.

In diesen Edikten nun, in den eigenen Legenden, und in der ganz fabelhaften raschen Ausbreitung des Buddhismus liegen uns die sichersten Beweise dafür vor, daſs es den Anhängern dieser neuen Religion Ernst damit war, die Lehren derselben zu befolgen. Das belebende Gefühl der Gemeinsamkeit und Brüderlichkeit, das sie unter einander verband, trug die schönsten Früchte. Zeuge dessen sind z. B. auch ihre groſsartigen Tempelbauten, besonders die berühmten Höhlentempel an der Westküste Indiens, wie denn die indische Baukunst, wenn auch in ihren Anfängen wohl auf griechischen Mustern ruhend, doch höchst wesentlich ein Kind des Buddhismus ist. Der praktische Trieb, welcher in Folge der Verpflichtung sich gegenseitig das irdische Dasein leicht zu machen und alles Ueble von einander abzuwenden, sich unter seinen Anhängern erzeugte, giebt sich bei ihnen auch als Sinn für Geschichte kund, wozu sie ja schon durch das Streben der Pietät von den Lebensverhältnissen ihres Stifters möglichst treue Kunde zu behalten geführt werden muſsten. Dieser historische Sinn zeichnet die Buddhisten sehr vortheilhaft vor den Brahmanen aus. Nur von ihnen haben wir Chroniken, die der Rede werth sind, und auch die Sitte der Inschriften, die für Indiens spätere Geschichte von so hoher Bedeutung wird, geht in ihren Ursprüngen auf sie und ihr Princip der Oeffentlichkeit und Gemeinsamkeit zurück.

Ganz abgesehen nun aber von dem reinigenden und kräftigenden Einfluſs, den der Buddhismus auf seine eigenen Anhänger ausgeübt hat, ist er auch überhaupt auf ganz Indien

von höchst wohlthätigen Folgen gewesen. Zunächst nämlich verdankt ihm auch schon das Brahmanenthum selbst unstreitig eine Art Regeneration — eine Erscheinung, welche in der Neubelebung des römischen Katholicismus durch unsere eigene Reformation im Mittelalter ein vollständiges Analogon findet. Ist ja doch in allen Fällen eine wirkliche, kräftige Opposition am Besten im Stande, dem Angegriffenen die eignen Fehler und Schwächen zu zeigen und giebt ihm eben dadurch Gelegenheit, sich durch deren Beseitigung gegen den Angriff selbst zu schützen und zu stählen. Also auch hier! das vielfach höchst blutige und widerwärtige Opferceremoniell, die wenn auch seltenen, doch direkt gebotenen Menschenopfer, die zahlreichen Thieropfer, und die vielen obscönen Gebräuche, die wir in den brahmanischen Sûtra und Brâhmaṇa kennen lernen — all dies ward verändert und verschwand zum Theil völlig. Auch der Polytheismus erhielt zunächst einen harten Stofs. Die Götter erschienen in der That nun auch dem Brahmanen in einem niedreren Lichte, als die heiligen Menschen. Dafs ein Solcher, ein ṛishi, durch die Macht seiner Andacht sogar über die Götter Herr sei, schmeichelte den stolzen Brahmanen zu sehr, um nicht bereitwillige Anerkennung bei ihnen zu finden. Andrerseits indefs gewann dadurch die Lehre von der brahmanischen Weltseele, durch Versenkung in welche man eben solche Macht gewinnen konnte, sowie für das Volk die monotheistische Lehre von der Oberhoheit der ersten Emanation dieser Weltseele, als welche es einen der beiden hinfortigen Hauptgötter, Çiva oder Vishṇu, verehrte, entschiedenes Uebergewicht, und das ganze brahmanische System dadurch einen festern Halt. Von ihren Prätensionen aber gab die brahmanische Hierarchie nicht das Geringste auf, zog dieselben im Gegentheil nur noch enger und fester zusammen, und nahm den Kampf um ihre Existenz, sobald sie sich irgend stark genug dazu fühlte, mit fanatischer Entschiedenheit auf. Nur da, wo die Buddhisten bereits die Mehrzahl hatten, konnten sie sich behaupten: nur da war Friede, da die Buddhisten ihrem Grundsatze der absolutesten Toleranz gemäfs sich nie

zu Verfolgungen der Brahmanen herbeiliefsen. Die durch diese Toleranz bedingte Vertheidigungsschwäche des Buddhismus haben nun diese Letzteren, die sich somit ganz ungestört sammeln und stärken konnten, trefflich zu benutzen gewufst. Es kam ihnen dabei später noch ein Umstand zu Statten, der dem Brahmanenthum gegenüber gerade ein Hauptverdienst des Buddhismus ist, seine Nichtachtung nämlich der Nationalitäten, sein vollständig kosmopolitischer Charakter. Denn, als die fremden Völkerschaften, die, in den sechs bis sieben Jahrhunderten um den Beginn unserer Zeitrechnung herum, den Nordwesten Indiens beherrschten, sich zum Theil wohl eben deshalb dem Buddhismus zuneigten und danach sogar seine entschiedensten Anhänger wurden, stachelten die Brahmanen den Patriotismus ihrer Fürsten nach Vertreibung derselben auch gegen deren Glaubensgenossen in Indien selbst auf, und führten durch blutige Verfolgung deren gänzliche Vernichtung herbei.

Gerade diese universelle Tendenz des Buddhismus übrigens, wenn sie ihm auch schliefslich seine Verjagung aus Indien mit zugezogen zu haben scheint, bildet sein weiteres Hauptverdienst um die Entwicklung des indischen Geistes im Allgemeinen. Durch ein äufserst glückliches Zusammentreffen nämlich fiel die Bekanntschaft der Inder mit der griechischen Kultur, eine Bekanntschaft, der sie entschieden theils mittelbar theils unmittelbar die Blüthe ihrer ganzen mittelalterlichen Literatur, das goldne Zeitalter der Sanskrit-Poesie und Wissenschaft verdanken, gerade in die Zeit, in welcher eben durch den Buddhismus ihr Geist zu einem Verkehr mit der Fremde höchst wirksam vorbereitet, ja sogar direkt angespornt war. Und die engen Beziehungen, in welchen z. B. die griechischen Könige in Baktrien und am Indus zum Buddhismus standen, wie wir von einem derselben, dem Menander, sogar aus ceylonesischen Berichten, wo er Milinda heifst, mit Bestimmtheit wissen, sind hiebei gewifs von der gröfsten Bedeutung gewesen.

Nach diesem Ueberblick über die Thätigkeit Buddha's

und die Erfolge seiner Lehre, wenden wir uns nunmehr dazu, in der Kürze die allmälige Entwicklung und Geschichte derselben zu verfolgen.

Als Buddha nach 48jährigem Wirken angeblich im Jahre 543 v. Chr. starb, war das Gefühl der Verehrung und Liebe für ihn unter seinen Anhängern so mächtig, dafs ein allgemeines Verlangen, ein eifriger Wettstreit unter ihnen entstand, von den Gebeinen des theuren Lehrers ein Andenken zu besitzen. Dies ist der Ursprung der seitdem so verbreitet gewordenen Reliquienverehrung. Grofsartige Gebäude, sthûpa genannt, wurden über diesen in köstlichen Gefäfsen eingeschlossenen Reliquien errichtet, und die Gestalt dieser sthûpa hat Veranlassung gegeben, in ihnen den Ursprung unserer Kirchthürme zu suchen [1]. Ueberhaupt hat sich das religiöse Bedürfnifs des Menschen, einen Gegenstand seiner gläubigen Verehrung zu haben, bei den Buddhisten, denen durch Buddha's Lehre jeder andere Weg, demselben zu genügen, abgeschnitten war, auf seine eigene Persönlichkeit concentrirt, und aus der wohlverdienten dankbaren Hingebung seiner Schüler ist mit der Zeit ein vollständiger göttlicher Cultus geworden. Dem Volke blieb eben seine spekulative Lehre wohl meist unverständlich und fremd: es vermischte dieselbe mit den eignen Vorstellungen: nur den Gedanken an die durch ihn erfolgte Erlösung und Errettung aus dem Jammer und Druck der brahmanischen Hierarchie hielt es fest, und dankte ihm, dem Erlöser, der die Lehre von der allgemeinen Gleichheit und Duldung aufgestellt hatte, mit göttlichen Ehren [2].

Die Aussprüche und Lehren Buddha's wurden gleich nach seinem Tode durch ein Concil seiner Anhänger gesam-

---

1) Wenn es nicht näher liegt, dieselben aus Glockenhäusern entstanden zu denken? Aber die Glocken selbst sind ja indischen Ursprungs, und auch die arabischen Minarets dürfen nicht aufser Acht gelassen werden, die ja gleichem Zwecke dienen. Die altbyzantinischen Bauwerke, Armeniens z. B., stehen in der That den buddhistischen überaus nahe.

2) Sein ganzes Leben wurde mit einem göttlichen Scheine umwoben, von seiner Geburt ab, die dann auch als durch unbefleckte Empfängnifs erfolgt dargestellt ward.

melt und geordnet. Eine schriftliche Aufzeichnung indefs fand im Norden Indiens erst fast 600 Jahre später statt, unter dem scythischen Könige Kanishka, der nach Inschriften und Münzen c. 40 n. Chr. in Kashmir regierte: nach den Angaben der betreffenden Tradition selbst freilich lebte derselbe 400 Jahre nach Buddha's Tode, eine Differenz, die sich einstweilen noch nicht erklären läfst. Im Süden Indiens in Ceylon dagegen geschah die schriftliche Redaktion schon früher, etwa im Jahre 80 v. Chr. Beide Redaktionen, die der nördlichen, wie der südlichen Buddhisten sind äufserlich ziemlich von einander verschieden, stimmen aber im Innern der darin enthaltenen Schriften oft ganz wörtlich mit einander überein, ein Umstand, der, zumal die eine Redaktion, die nördliche, in Sanskrit, die andere in Pâli abgefafst ist, in der That ein höchst gewichtiges Zeugnifs für die Güte und Trefflichkeit der mündlichen Ueberlieferung ablegt, welche bis zur schliefslichen schriftlichen Abfassung allein Träger dieser Traditionen gewesen war. Ueber die verhältnifsmäfsige Authentität derjenigen Punkte, in welchen beide Redaktionen übereinstimmen, kann somit durchaus kein Zweifel sein, und nur der kolossale Umfang dieser Werke ist bis jetzt, und noch für lange Zeit, ein gewaltiges Hindernifs für die Sicherstellung jener Punkte. Es ist keine Frage, dafs uns hier, besonders in den Parabeln und Gleichnissen oft die eignen Worte Buddha's vorliegen mögen! nur müssen sie aus einem endlosen Schwall und Wust ungehöriger Zuthaten herausgeklaubt werden. Die ceylonesische Redaktion scheint im Allgemeinen den Vorzug der gröfseren Einfachheit zu verdienen: die kaschmirsche ist zu sehr von dem Unkraute des Wunderglaubens überwuchert. Denn, seltsames Schicksal! der Mann, dessen ganze Lehre sonst so rein verständig und nüchtern auftritt, hat doch dadurch dafs er sich an das einmal bestehende Dogma von der Seelenwanderung anschlofs und es zu einem Eckstein seiner ganzen Lehre machte, gerade dem abenteuerlichsten Wunderglauben einen ganz speciellen Antrieb gegeben, was um so verderblicher gewirkt hat, je mehr demselben jede andere Bahn versperrt war.

Die Phantasie, die bisher mit den Göttergestalten der alten Mythe, also doch immerhin wenigstens mit wirklich einen allegorischen Gehalt und einen bestimmten Kern tragenden Vorstellungen, ihr Spiel getrieben hatte, wandte sich nunmehr, da diese ecrasirt waren, bei den Buddhisten auf das Feld der sogenannten Dschâtaka, Praeexistenzen, wo sie denn in der wildesten Weise, ohne irgend welchen Halt zu finden, umherschweifen konnte. Es scheint in der That, als ob sich Buddha selbst vielfach der Methode bedient habe, die ja ganz zu seiner Lehre paſst, die Unglücksfälle und Uebel des gegenwärtigen Lebens gegebenen Falles als Strafe für die Sünden eines früheren, und damit ein recht abschreckendes Beispiel aufzustellen. Er that dies vielleicht nur hypothetisch „der und der wird wohl das und das in seinem früheren Leben gethan haben“, und die Tradition mag dies dann als direkte Aussage gefaſst haben, oder aber er war wirklich in der Ansicht seiner Zeit befangen, daſs bestimmte Sünden in dem einen bestimmte Strafen in dem nächsten Leben zu erwarten hätten. Kurz diese seine Erzählungen von den eignen Praeexistenzen und denen Anderer bilden wenigstens in beiden Redaktionen ein Lieblingsthema seiner eigenen von der Tradition aufbewahrten Aussprüche, so wie aller spätern buddhistischen Werke. Die Wundersucht, die sich dadurch der ganzen buddhistischen Literatur bemächtigt hat, ist eine ganz ungeheuerliche. Es kam dazu überdem der Wunsch, die Thaten und die Hoheit Buddha's selbst gegenüber den brahmanischen Göttern als weit überlegen darzustellen, und die letztere in jeder Weise zu überbieten. Die Maaſslosigkeit, die nun einmal ein wesentlicher Charakterzug des indischen Volkes im groſsen Ganzen ist, gewann durch die schrankenlose Befreiung des Individuums als solchen im Buddhismus in den geistigen Produkten desselben eine Ausdehnung, die an den absolutesten Blödsinn streift. Und je toller so ein Werk, desto heiliger galt es, desto mehr als Muster für neue Compositionen der Art. Die entsetzliche Langeweile, ja geradezu der geistige Widerwille, den wir bei dem Studium solcher Werke em-

pfinden müssen, macht uns dasselbe in der That höchst beschwerlich. Aber nicht blos in ihren Literaturwerken, nein in fast allen ihren geistigen Vorstellungen macht sich das Bestreben geltend, die wirkliche Armuth der jeder faktischen Basis beraubten Phantasie durch monströse Ausdehnungen der räumlichen oder zeitlichen Verhältnisse zu verdecken. Ich glaube, daſs sie hierin auch auf die brahmanischen Vorstellungen, deren Träger dadurch zu Gleichem herausgefordert wurden, sehr ungünstig eingewirkt haben. Alle an das Mythologische gränzenden Ideen sind eben nur so lange berechtigt, als sie das unmittelbare, unbewuſste Produkt naiver Gläubigkeit entweder noch sind, oder sich doch an frühere dergleichen Produkte im Geist und Sinne derselben anschlieſsen: sobald sie aber aus bewuſster, gemachter Anschauung hervorgehen, verfallen sie dem Fluche des Irrsinns und des Lächerlichen. Man muſs in der That recht lebhaft an die sanften menschlichen Gebote der buddhistischen Moral und die Reinheit ihrer Ethik, an den nüchternen praktischen Sinn ihrer auf Gemeinsamkeit und Oeffentlichkeit basirten Institutionen, und an den feierlichen Pomp des buddhistischen Cultus, wie er sich allmählich herausbildete, denken, um es begreiflich zu finden, daſs die buddhistische Religion nicht an jenem Fluche zu Grunde gegangen ist, sondern trotz dessen so weite Verbreitung gefunden hat!

Diese groſsartige Verbreitung gränzt allerdings ihrerseits selbst wirklich an das Wunderbare und ist leider in ihren Einzelnheiten noch sehr wenig aufgeklärt. Nur für das südlichste Land, wohin der Buddhismus, und zwar bereits sehr früh, im dritten Jahrhundert nämlich vor unsrer Zeitrechnung, gedrungen ist, die Insel Ceylon nämlich, besitzen wir in dortigen alten Geschichtswerken ziemlich genaue Angaben darüber, deren gewöhnliche Nüchternheit und Einfachheit für ihre Treue bürgt und zugleich auch ein Zeugniſs davon ablegt, daſs die eben gerügte Ueberschwenglichkeit wesentlich der späteren Entwicklung und Entartung angehört. — Nicht einmal für Indien selbst läſst sich mit irgend welcher Ge-

wifsheit die allmälige Verbreitung des Buddhismus verfolgen, da die Brahmanen in ihren Schriften fast geflissentlich jede Erwähnung desselben zu vermeiden scheinen, und dergleichen nur sehr sporadisch in den Dramen und sonstigen mehr volksthümlichen Werken sich vorfindet. Am häufigsten noch werden die buddhistischen wandernden Schwestern erwähnt, als Beförderer nämlich heimlicher Liebschaften, die sie, von ihrem Mitleid für den Kummer liebender Paare getrieben, in den Schutz nehmen. Indessen haben wir doch durch die Inschriften des Piyadasi, durch die beiläufigen Angaben über Indien selbst in jenen ceylonesischen Geschichtswerken, durch zahlreiche Weihe-Inschriften an den buddhistischen Felsentempeln, sowie durch die Berichte zweier chinesischer Pilger, des Fa Hian aus dem fünften und des Hiuen Thsang aus dem siebenten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung, Stoff genug zu einer geschichtlichen Darstellung, der indefs leider noch nicht gesammelt und verarbeitet ist. Hiuen Thsang fand den Buddhismus in Hindostan schon in entschiedenem Verfall. Nach den Angaben der Brahmanen wäre es besonders den eifrigen Bemühungen des Vedânta-Philosophen Çaṅkara im achten Jahrhundert zuzuschreiben, dafs die Vertreibung der Buddhisten aus Indien gelang. Ein eigentliches Datum hiefür fehlt indefs noch vollständig; jedenfalls hat dieselbe nicht auf ein Mal, sondern nur Schritt für Schritt stattgefunden. Im südlichen und westlichen Indien ist, wie es scheint, eine verwandte Sekte, die der Dschaina, an ihre Stelle getreten. Uebrigens haben die Brahmanen es wohl verstanden, gewissen dem Volke lieb gewordenen Einrichtungen des Buddhismus Rechnung zu tragen: so hat sich z. B. durch neuere Untersuchungen unwiderleglich gezeigt, dafs das berühmte Wallfahrtsfest des Dschagannâtha (Dschagernauth), bei welchem für die Dauer desselben aller Kastenunterschied aufhört, nur die Fortsetzung eines grofsen buddhistischen Festes ist, das in diese Zeit fiel. Aus dem dabei gebrauchten heiligen Namenszuge, der die Einheit der buddhistischen Trias, Buddha, Gesetz, Gemeinde darstellte, haben die Brah-

manen drei Götterfratzen gemacht, die sie mit ihren Festgöttern identificirten. Auch haben sie Buddha selbst unter die Zahl der zehn Menschwerdungen, avatâra, ihres Gottes Vishṇu aufgenommen. Trotz alledem aber ist es schwer zu begreifen, wie sich das indische Volk die durch den Buddhismus erlangte Freiheit hat entreifsen, und sich wieder in die drückenden Fesseln der brahmanischen Hierarchie und Kastenordnung schlagen lassen!

Aufser Ceylon hat die frühste Verbreitung des Buddhismus nach Aufsen hin im Nordwesten Indiens stattgehabt. In den nordwestlichen Landstrichen Indiens nämlich hatte der Brahmanismus mit seiner Hierarchie überhaupt niemals festen Fufs fassen können; die dortigen Stämme waren vielmehr bei ihren vorbrahmanischen Sitten und Einrichtungen stehen geblieben, und somit sehr zur Aufnahme des Buddhismus geeignet, dem sie sich in der That auch sehr bald mit grofsem Eifer hingaben. Die griechischen Könige daselbst begünstigten ihn, wie bereits bemerkt, in hohem Grade, und deren scythische Nachfolger wurden sogar seine allerwärmsten Anhänger und Beschützer. In der That sollen bereits im 2., 3. Jahrhundert vor unsrer Zeitrechnung buddhistische Missionare, von ihrem frischen Glaubenseifer getrieben, und wohl auch im Gefolge des damals gerade so lebhaften Landhandels, in die persischen Länder gekommen sein. In der Folgezeit wurden diese Missionen immer häufiger und der Manichaeismus z. B. im 3. Jahrhundert n. Chr. tritt als eine ausdrückliche Vermischung und Vereinigung christlicher, persischer und buddhistischer Religionsbegriffe auf. Umgekehrt finden sich übrigens auch unter den buddhistischen Dogmen der späteren Zeit mehrere, die auf parsische Elemente zurückgehn. Wenn sich in den Lehren der Gnostiker und Neuplatoniker vielfach aus Indien entlehnte und zwar nicht blos buddhistische, sondern auch brahmanische Vorstellungen vorfinden, so hat man den Weg dafür indefs wohl weniger über Persien, als vielmehr über Alexandrien, die eigentliche Heimath jener zu verfolgen. Pantainos, der später Lehrer des Clemens von

Alexandrien ward, hatte früher längere Zeit in Indien als Missionar gelebt. Auch von Bardesanes ist seine Abhängigkeit von indischen Lehren sicher. Desgleichen von Ammonius und Scythianus[1]. Vor Allem aber sind es die überaus grofsen Uebereinstimmungen des buddhistischen Ritus und Cultus mit dem christlichen, wie er sich gerade in dieser Zeit bildete, welche zu der Vermuthung gegründete Veranlassung geben, dafs der letztere hiebei vielfach der entleihende Theil sei. Hieher gehört das ganze, ja gerade jetzt in Aegypten entstehende Mönchs- und Nonnen-Wesen, der Coelibat der Geistlichkeit, die Tonsur derselben, der Gebrauch der Glocken und Rosenkränze, die Reliquienverehrung, der Kirchthurmbau, der Heiligenschein, und gewifs noch manches Andere. Eine nähere Untersuchung dieser Berührungen erscheint als im höchsten Grade wünschenswerth: auch der Buddhismus könnte ja umgekehrt durch das Medium christlicher Missionen Manches vom christlichen Cultus entlehnt haben. [Wir wissen von einem buddhistischen Mönche aus dem 6. Jahrhundert mit Bestimmtheit, vgl. Renan im Journal Asiatique 1856 pag. 251, dafs er Christ geworden und neben Uebersetzungen aus dem Indischen auch christliche Traktate verfafst hat. Sollte dies das einzige Beispiel gewesen sein[2]? oder sollten nicht vielleicht auch umgekehrt christliche Mis-

---

[1] E. Renan vermuthet sogar in dem Namen des Scythianus eine reine Uebersetzung aus Çâkya (muni), dem gentilen Namen Buddha's, s. seine treffliche Histoire des langues Sémitiques pag. 251 (Paris 1853): ebenso wie er in dem verrufenen ἅγιον εὐαγγέλιον des Scythianus, resp. dem εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν der Manichäer irgend ein buddhistisches von Gautama (einem andern Namen Buddha's) handelndes sûtra vermuthet. Zu den von ihm über die Bekanntschaft der Gnostiker, resp. Kirchenväter mit dem Buddhismus angeführten Stellen ist noch Cedrenus chronicon I, 259—60 (Paris 1647. — I, 455—57 Bonn 1838 I. Becker) hinzuzufügen, dessen Angaben fast ganz identisch sind mit denen, welche in Petri Siculi hist. Man. p. 16. 22 (ed. Gieseler) aus den Catechesen des Cyrillus VI, 21—25 (Paris 1720 fol. 100—110) beigebracht werden. — In dem so eben erschienenen ersten Theile des dritten Bandes von Lassen's „Indischer Alterthumskunde" (Leipzig 1857) finden sich auf pag. 387—416 die Berührungen der Gnostiker, Manichäer und Neuplatoniker mit Indien ausführlich erörtert.

[2] Bei Assemani Bibl. Orient. III, 1, 439 findet sich ein monachus Bautha als circa 595 lebend angeführt; nach ibid. II, 415 lautet indefs dieser Name Bâ'ûth (mit 'Ain zwischen â und û) باعوث.

sionare, die nach Indien gepilgert, und dort mit dem so ähnlichen buddhistischen Kirchenwesen und Ritus in Berührung gekommen waren, geradezu sich demselben angeschlossen haben? vielleicht in dem sichern Glauben, dafs derselbe ein christlicher sei?] Bekanntlich hat die ganze äufsere Erscheinung des buddhistischen Ritus mit dem katholischen so ungemein viel Aehnlichkeit, dafs die katholischen Missionare der neueren Zeit oft alles Ernstes denselben für eine Aeffung des Teufels erklärt haben. Die mittelalterlichen Sagen von dem christlichen Priesterkönig Johannes, der in Asien thronen sollte, finden dadurch ihre sehr einfache Erklärung. Denn auch nach Inner-Asien und China hin scheint der Buddhismus schon ein oder zwei Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung seinen Weg gefunden zu haben. Letzteres Land, in welchem er im Jahr 61 p. Chr. öffentlich anerkannt ward, ist bekanntlich seitdem eine Hauptstation desselben geblieben. Für uns besonders von Wichtigkeit sind theils die vielen Uebersetzungen buddhistischer Werke aus dem Sanskrit in das Chinesische, theils die schon erwähnten Reiseberichte zweier chinesischen Pilger über Indien, die ihr Glaubenseifer nach dem Heimathlande ihrer Religion hinzog. Von China aus ist dann auch Japan bekehrt oder doch wenigstens höchst wesentlich mit buddhistischem Stoffe getränkt worden.

Der Weg nach China führte über Tibet, mit welchem deshalb so genaue Beziehungen hierbei bestehen, dafs sich z. B. die Chinesen ebenso wohl wie die Tibeter selbst vielfach grofse dreisprachige Wörterbücher für Chinesisch-Tibetisch-Sanskrit angelegt haben, insofern nämlich die sämmtlichen heiligen Schriften aus der Sanskrit-Redaktion in das Tibetische, und durch dessen Medium zum gröfsten Theile auch in das Chinesische übersetzt worden sind. Die eigentliche Blüthe des Buddhismus in Tibet, wo er seine höchste kirchliche Entwickelung erreicht hat, datirt indefs erst aus dem achten und den folgenden Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Dies war das Land, wohin sich die buddhistische Geistlichkeit, als sie aus Indien vertrieben ward, ganz beson-

ders zurückgezogen hat: und von hier aus ward dann in noch späterer Zeit bis in die neuste Zeit hinein Central-Asien, das wie bereits bemerkt schon vorher vielfach buddhistische Einwirkungen erfahren hatte, fast vollständig dem Buddhismus gewonnen. Ja sogar der ursprüngliche, auch jetzt noch meist daneben bestehende Dämonendienst der dortigen Stämme hat sich von da den Namen für seine Priester, die Schamanen geholt, welcher Name eben aus der indischen Bezeichnung der buddhistischen Geistlichen, çramaṇa, geflossen ist.

Hinterindien, Birma nämlich und Siam, scheint bereits sehr früh bekehrt worden zu sein: die heiligen Schriften finden sich hier, wie in Ceylon, in Pâli vor. Und zwar scheint sich der Buddhismus hier besonders rein und gut erhalten zu haben. Die Priester aus Amarapura wenigstens, die vor einigen 50 Jahren von da nach Ceylon geholt wurden, werden in dieser Beziehung, so wie überhaupt wegen ihrer Intelligenz, sehr rühmlich vor den ceylonesischen Priestern ausgezeichnet.

Auch über den indischen Archipelagus, insbesondere Java, und von da aus über die benachbarte kleine Insel Bali, haben sich die Buddhisten verbreitet, jedoch ist es noch durchaus unbestimmt, in welche Zeit man dies zu setzen hat. Es sind neuerdings daselbst auch heilige Schriften derselben aufgefunden worden, leider ist indeſs noch nichts darüber bekannt, in welcher Sprache dieselben verfaſst sind, ob in Sanskrit oder Pâli. — Ob noch weitere Verbreitung des Buddhismus nach Polynesien oder gar nach Süd-Amerika hin stattgefunden habe, wie man vermuthet hat, darüber fehlt vor der Hand noch jeder sichere Anhaltspunkt: jedenfalls hat sich daselbst nichts davon direkt erhalten.

Es versteht sich nun von selbst, daſs der Buddhismus bei seiner Verbreitung über so viele heterogene Nationen manchen Veränderungen nicht hat entgehen können. Hatten sich ja doch auch in Indien selbst schon früh verschiedene Sekten desselben gebildet, die sich mit groſser Animosität befehdeten. Diese vielfache Zerspaltung und Uneinigkeit mag immerhin auch auf seine schlieſsliche Vertreibung aus Indien nicht ohne

Einflufs gewesen sein, dieselbe vielmehr durch die damit bedingte eigene Schwächung wesentlich erleichtert haben. Die Entwicklung der buddhistischen Dogmen-Geschichte liegt indefs leider für uns noch sehr in Dunkel gehüllt. Den wenigen Angaben darüber, die man bisher aus den brahmanischen Vedânta-Commentaren kannte, und die darin meist in polemischer Absicht vorgetragen werden, wird sich freilich mit der Zeit eine reiche Fülle von Material aus den buddhistischen Schriften selbst anschliefsen lassen. Schon jetzt aber ergiebt sich wenigstens, dafs die spekulative Seite der buddhistischen Dogmatik eine sehr mannichfache Ausbildung erfahren hat, und die ursprüngliche nihilistische Doktrin Buddha's selbst vielfach gänzlich bei Seite geschoben worden ist, um den verschiedenartigsten, sogar rein monotheistischen[1] Grundsätzen Platz zu machen. Auch das schliefsliche Endziel, Nirvâṇam, das Verwehen in das All, oder was dasselbe scheint in das Nichts, wird vielfach rein als ein Zustand der Seligkeit gefafst, der bei den dazu gelangten heiligen Persönlichkeiten, den Buddhâs und Bodhisattvâs, sogar mit vollständigem Selbstbewufstsein und unbedingter Willensfreiheit verbunden ist. Das praktische System des Buddhismus dagegen kehrt in seinen wesentlichsten Grundzügen, und durch die heiligen Schriften geschützt, überall gleichmäfsig wieder,

---

[1] Aus dem Vorkommen der Buchstaben *OΑΔΟ ΒΟΔ* oder *OΔΥΟ ΒΟΥ* auf zwei oder drei indoskythischen Münzen übrigens darauf zu schliefsen, dafs die Vorstellung von Âdibuddha als einem höchsten persönlichen Gotte bereits vor Anfang der christlichen Zeitrechnung existirt habe, wie Lassen will (Ind. Alt. II, 849. 1084. III, 384 ff.) möchte kaum angehen: denn theils ist es noch nicht sicher, dafs jene Buchstaben wirklich durch âdibuddha oder âdyabuddha wiederzugeben sind, theils aber stehen daneben noch einige Buchstaben, die entweder auf *CAMANA* d. i. çramaṇa der Büfser, oder auf *CAKAMOYNI* d. i. Çâkyamuni zurückführen, also rein den historischen, menschlichen Buddha, den Stifter des Buddhismus zum Gegenstande haben, dessen Verehrung als „höchster Gott" wohl kaum als damals bereits möglich gedacht werden kann, wenn wir bedenken, wie einfach menschlich er in den um wenig mehr als 200 Jahr älteren Inschriften des Piyadasi erwähnt wird, wie sich ferner in den älteren der unter dem Indoskythenkönige Kanishka angeblich in ihre jetzige Form gebrachten heiligen Schriften der nördlichen Buddhisten von einer solchen Verehrung eines Âdibuddha keine Spur findet, die den Pâliwerken der südlichen Buddhisten überhaupt ganz fremd geblieben ist (s. Burnouf in Intr. à l'hist. du Buddhisme pag. 120. 230), und dem ganzen Wesen des Buddhismus eigentlich von vorn herein entschieden widerspricht.

5*

und der Einflufs desselben giebt sich in allen Landen, die er getroffen hat, durch eine verhältnifsmäfsig reine und einfache Sittlichkeit zu erkennen, die alle Kreise des Volkes mehr oder weniger durchzieht, ein Zeugnifs zu seinen Gunsten, welches die christlichen Missionare fast durchweg abzulegen sich gedrungen fühlen, und welches gegenüber dem entsittlichenden Einflusse, welchen der Islam z. B. so vielfach im Orient auszuüben pflegt, wahrlich sehr schwer ins Gewicht fällt. Die ethischen Spruchsammlungen der Buddhisten, z. B. das in Pâli abgefafste Dhammapadam, oder im Tamulischen der Graul's neuesten Forschungen nach auf buddhistischem Grunde erwachsene Kural des Tiruvalluver, gehören in der That zu dem Vollendetsten, was in dieser Art irgend bekannt ist. Besonders ist auch die Stellung der Frauen dadurch, dafs sie ebenso gut wie die Männer in die Reihen der Geistlichkeit wenn auch nur als Nonnen und wandernde Schwestern zugelassen werden, eine bei weitem würdevollere, als sonst im Orient: es ist ihnen dadurch das Recht eigner Individualität gesichert und der Einflufs davon macht sich natürlich auch auf ihre Stellung unter der Laienschaft geltend. Einen der schönsten Beweise der ihm inne wohnenden Kraft hat der Buddhismus mit seiner Sanftmuth und Milde z. B. auch dadurch abgelegt, dafs er die wilden Mogolen sogar, deren Grausamkeit auch noch bei uns in schrecklichem Angedenken steht, zu friedlichen Nomaden wieder umgeschaffen hat.

Ob überhaupt die Geschichte seiner Entwickelung bereits eine abgeschlossene ist, oder ob ihm noch eine neue Regeneration bevorsteht, darüber wäre es sehr voreilig, schon jetzt irgendwelche Vermuthungen auszusprechen. Den englischen Berichten nach hat sich in der That, und zwar wohl unter dem Einflusse christlicher Missionen, in den letzten 15—20 Jahren in Siam eine grofse und durch ihre Bildung und Gelehrsamkeit bedeutende Partei erhoben, welche Alles, was in ihren Schriften und Traditionen mit dem alten Wunderglauben in Beziehung steht, verwirft, und sich nur an die moralischen Vorschriften Buddha's gebunden bekennt.

DIE VERBINDUNGEN

INDIENS MIT DEN LÄNDERN IM WESTEN.

GESCHRIEBEN IM APRIL 1853.

In Indien fehlt es — das ist eine alte Klage — vollständig an geschichtlichen Werken, so dafs wir für die Geschichte des Volkes rein auf die innere Chronologie, die sich aus Charakter und Inhalt seiner literarischen Dokumente ergiebt, beschränkt sein würden, wenn nicht glücklicher Weise zwei Momente hinzuträten, die uns jenen Mangel wenigstens einigermaafsen ersetzen: es sind dies einmal die Verbindungen Indiens mit dem Auslande und zu zweit die Inschriften und Münzen der indischen Könige. Was zunächst die Untersuchung über die letzteren betrifft, so hat dieselbe in der jüngsten Zeit wirklich überraschende Resultate geliefert: zwar ist die Entzifferung und Erklärung der Inschriften, die oft blos durch einheimische Gelehrte, die sogenannten Paṇḍit, für englische Reisende gemacht wird, ohne von treuen Faksimile begleitet zu sein, gewifs mehrfach gerechtem Zweifel unterworfen, und auch bei ihrer Benutzung und Verbindung mit anderweitigen Nachrichten ist vielleicht etwas mehr Vorsicht als bisher zu wünschen [1], aber die Schlüsse, die man aus dem Charakter der Schrift wie der Sprache, und bei den Münzen überdem aus dem Gepräge und den Emblemen ziehen kann und bereits

1) Wenn z. B. Meghavâhana in einer Inschrift als Name eines Königs von Kaliṅga im südöstlichen Indien erscheint, so darf man denselben nicht unmittelbar mit dem Meghavâhana, der als König von Kashmir im nordwestlichen Indien genannt ist, identificiren: höchstens kann man allenfalls die Vermuthung ihrer Identität wagen: der Name ist eben ein auch sonst noch in anderen Verhältnissen wiederkehrender, der mehreren Personen angehört hat.

gezogen hat, geben uns für ihren Inhalt rein objektive Zeitbestimmungen an die Hand; bei der grofsen Zahl dieser Dokumente würde es, bei einer genügenden Veröffentlichung derselben, die freilich nur durch Unterstützung der englischen Regierung stattfinden könnte, nach Lassen's gewichtigem Urtheil „in der That möglich sein, von der Zeit der Guptadynastie, also dem 2. Jahrhundert p. Chr., an, wenn auch nicht eine vollständige Geschichte Indiens, so doch die der wichtigsten Dynastieen in den verschiedenen indischen Ländern herzustellen, insbesondere in denen, die weniger hart von der Zerstörungswuth der Muhamedaner heimgesucht wurden, d. h. im Dekhan.“ Die Resultate, welche sich bis jetzt für die Zeit bis zum Schlusse der älteren Guptadynastie ergeben haben, finden sich mit grofser Ausführlichkeit im zweiten Theile (1852) von Lassen's indischer Alterthumskunde dargestellt, einem Werke, dessen hoher Werth als eine reiche Fundgrube höchst bedeutender Specialuntersuchungen allgemein anerkannt ist. Wir werden im Verlauf mehrfach auf dasselbe Rücksicht zu nehmen haben, insofern es hier unsere Aufgabe sein wird, den jetzigen Stand der Untersuchungen über den ersteren Punkt, die Verbindungen Indiens nämlich mit dem Auslande und die Wechselwirkungen dieser Verbindungen kurz darzustellen: wir werden übrigens hiebei diejenigen Länder, bei denen keine Wechselwirkung, sondern auf die blos ein Einflufs indischer Seits stattgefunden hat, ohne dafs sie irgend welchen bis jetzt wenigstens erkennbaren Rückschlag geäufsert haben, Hinterindien nämlich und China, nicht berücksichtigen.

Was zunächst Aegypten betrifft, dessen Monumente jahrtausendlange Dauer beanspruchen und es somit als das älteste Kulturland bezeichnen, so ist es lange ein Lieblingsthema gewesen, die dortigen Verhältnisse mit den indischen zu vergleichen und aus diesen, oder diese aus ihnen, hervorgehen zu lassen. Es genügt dagegen aber, abgesehen davon, dafs weder Aegypter noch Inder in so früher Zeit ein seefahrendes Volk gewesen sind und somit bei der grofsen Ent-

fernung der beiden Länder eine so enge Verbindung geradezu unmöglich war, schon die einfache Bemerkung, dafs die ârischen Inder im Anfang des 2. Jahrtausends a. Chr. wahrscheinlich noch gar nicht in Indien, sondern entweder noch in ihren hochiranischen Ursitzen wohnten, oder sich wenigstens erst davon zu trennen und an dem Indus niederzulassen begannen: der höchste Ansatz, den man bis jetzt, übrigens eigentlich auch nur auf's Gerathewohl hin [1], für die Zeit der vedischen Lieder gemacht hat, ist c. 1400 a. Chr., zu welcher Zeit die Ârier eben noch wesentlich im Pendschab angesiedelt waren, von wo sie sich erst allmählich auch über das übrige Indien ausbreiteten. Wenn sich also mit Indigo gefärbte Baumwollenzeuge, indische Musseline und chinesisches Porcellan in Gräbern der achtzehnten Dynastie, die angeblich 1476 a. Chr. zu regieren aufhörte, wirklich vorgefunden haben sollten [2], so mag dies durch den alten innerasiatischen Verkehr vermittelt sein (für das chinesische Porcellan ist dies sogar der einzig mögliche Weg) oder durch den Seehandel der Phönicier mit der indischen Küste, welcher letztere bereits in deren frühern Sitzen am persischen Meerbusen stattgefunden und erst nach ihrer Uebersiedelung nach Phönicien hin den Weg des rothen Meeres genommen haben soll. Auf letzterem Wege ist es, dafs uns um 1000 a. Chr. die erste faktische Kunde wird von der Bewohnung der westlichen Küste Indiens durch ârisch redende Völker. Aus Ophir, d. i. nach Lassen dem Lande der Abhîra an den Mündun-

---

[1] Die Angabe im sogenannten Vedakalender, dafs die Wendepunkte in die Mondstationen Âçleshâ und Dhanishṭhâ fielen (während sie bei Varâhamihira saṃh. III, 1. 2 nach griechischer Lehre in Krebs und Steinbock fallen), scheint nicht einmal wirklich auf der alten Anordnung der indischen Mondhäuser zu beruhen, vergl. die Note auf pag. 80, sondern bereits wenigstens um ein ganzes Zeichen rückwärts geschoben zu sein: da diese letztere zudem nicht von den Indern selbst gemacht, sondern nur von den Chaldäern entlehnt ist, so läfst sich natürlich für das indische Alterthum daraus gar kein Schlufs ziehen: wir werden übrigens auf die Frage, welcher Zeit jene Anordnung zuzuschreiben sei, weiter unten zurückkommen. — Ueber die ungefähre Berechnung der vedischen Periode s. oben pag. 14—16. 26. Danach ist sie etwa in das 15., 16. Jahrhundert zu versetzen.

[2] Diese Angabe ist indefs, wie mir Prof. Lepsius mittheilt, eine vollständig irrige und apokryphe: sie würde übrigens auch, selbst wenn richtig, nichts für ârischen Ursprung dieser Erzeugnisse beweisen.

gen des Indus [1], brachten sie auf Salomo's Schiffen Waaren, die in dieser Zusammenstellung eben nur aus Indien kommen können, übrigens daselbst bereits einheimischen Handel, zu Lande oder längs der Küste hin, mit Malabar bedingen, Gold und Silber nämlich, Edelsteine, Sandelholz, Elfenbein, Affen und Pfauen: von den nicht hebräischen Namen hiefür, die die Bücher der Könige und der Chroniken angeben, geht wenigstens koph, Affe, (daraus κῆπος) sicher auf das indische kapi zurück: bei den übrigen dagegen ist vor der Hand nichts sicher auszumachen: man hat zwar in shen habbîm, Zahn der Elephanten [2], das indische ibha mit vorgesetztem hebräischen Artikel gesucht, aber abgesehen von der Verschiedenheit der Laute, bedeutet auch ibha in der älteren Zeit noch gar nicht den Elephanten (s. Roth zur Nirukti p. 79): in tukhiîm, die Pfauen, hat man das indische çikhin mit dekhanischer Aussprache [3] des ç als t gefunden, aber theils ist nicht ersichtlich, wie die Abhîra dazu kommen sollten, das Wort dekhanisch auszusprechen, theils läfst sich die Bedeutung Pfau für çikhin erst spät nachweisen; beides gilt in gleichem Maafse für almugîm, algumîm, worunter valgu Sandel [4], resp. mit dekhanischer Aussprache valgum, verborgen sein soll. Von andern Handelsartikeln, die in der Bibel, ob auch ohne Verbindung mit Ophir, erwähnt werden, hat Lassen bdolach in den Büchern Mosis aus einem in der Bedeutung von mada, Moschus, vorauszusetzenden ma-

1) Die Abhîra selbst sind übrigens durch diesen Verkehr keine grofsen Kaufleute geworden, da ihr Name später, zur Bezeichnung einer Mischkaste verwendet, die Kuhhirten bezeichnet, und sich zudem im ersten Buche des Pantschatantra ein Vers (88) findet, der eben nicht auf ihre besondere kaufmännische Befähigung schliefsen läfst: „wo keine Kenner sind im Lande, gelten nichts die meergeborenen Juwelen: im Lande der Abhira verkaufen die Hirten den Mondkrystall für drei Cowriemuscheln." Da haben denn die Phönizier allerdings ein sehr gutes Geschäft machen können! liegt etwa diesem Verse noch eine alte Erinnerung zu Grunde??? — [Siehe übrigens oben pag. 15 Note.]

2) Die richtigste Ableitung des Wortes ἐλεφαντ scheint die von Pott gegebene aus aleph hind, indischer Ochse, wie Tamarinde aus tamr hind, indische Dattelpalme, entstanden ist (vgl. bos lucanus.).

3) Woher weifs man denn überhaupt so genau, dafs, was jetzt „dekhanische Aussprache" oder „im Malabarischen häufig" ist, auch 1000 a. Chr. bereits ebenso Statt fand?

4) Vor der Hand zuerst im gaṇa zu Pâṇini IV, 2, 82.

dâlaka, ahalîm im vierten Buch Mosis (und sonst) aus aguru Agallochum, nerd ferner im Hohenliede aus narada [1] Indian spikenard, karpas endlich im Buch Esther aus karpâsa Baumwolle erklärt. Die Erklärung von bdolach leidet jedenfalls an dem Uebelstand, dafs das Wort madâlaka, obwohl der Bildung nach keinem Bedenken unterliegend, doch eben blos ein vorauszusetzendes ist: der Verbindung von ahalîm mit [dem freilich spät erst nachweisbaren agaru, resp.] aguru scheint [sonst] nichts im Wege zu stehen: die Wörter nerd und karpas endlich gehören vielleicht nicht mehr der phönicischen, sondern bereits der persischen Periode an, ebenso wie das mit kunkuma, Safran, identische karkom des Hohenlieds und wie nach dem Zeugnifs des Hippokrates noch später das griechische *πεπερι* Pfeffer, pippalî. Zu den durch phönicische Schiffe nach dem Abendlande gebrachten indischen Wörtern würde auch noch das homerische *κασσιτερος*, Zinn, kastîra, zu rechnen sein, wenn letzteres nicht vielleicht gerade umgekehrt ein ursprünglich griechisches Wort ist (gehört eine Entstehung aus *κατασιδηρος* etwa in das Reich der Möglichkeit?), das erst in der alexandrinischen Zeit in das Sanskrit überging [2], ebenso wie Pott das wohl mit Recht für kastûrî, Moschus, aus *καστωρειον*, Biebergeil, vermuthet hat.

Neben den Phöniciern haben auch die Babylonier in einer sehr alten Verbindung mit Indien gestanden, und zwar zur See wie zu Lande, einer Verbindung übrigens, die sich nicht blos wie die der Phönicier auf Handel beschränkt, sondern direkten Einflufs ausgeübt zu haben scheint: zwar möchte ich nicht, wie man das mehrfach gethan hat, die Sage von der Sinnfluth und die Idee von den vier Weltaltern diesem

1) Im gaṇa zu Pâṇini 4, 4, 53 und in go-narda; [nalada im Kauçikasûtra 51.]

2) Der Stadtname Kâstîra bei Pâṇini VI, 1, 155 verdient indefs hiebei noch Berücksichtigung: die Regel gehört übrigens möglicher Weise dem Pâṇini gar nicht an, da sie dem Kalkuttaer Scholiasten nach im Mahâbhâshya nicht erklärt wird. [Das Wort wird aufserdem in kâ + tîra zerlegt. — Zinn ist kein indisches Handels-Produkt: vgl. was Movers neuerdings in seiner Handelsgeschichte der Phönizier pag. 63 bemerkt hat.]

Einflusse zuschreiben, indem beides, zusammt der Vorstellung von der Welt der Seligen, wohl eher als ein altes, Semiten und Indogermanen gemeinsames und von den Âriern nach Indien mitgebrachtes Gut anzusehen ist, wohl aber scheint in der That der ganze Charakter der indischen Astrologie (Astronomie kann man eben kaum sagen) vor ihrer Berührung mit den Griechen ein rein chaldäischer: man darf wenigstens schwerlich annehmen, dafs die Ârier die Kunde von den sieben- resp. achtundzwanzig Mondhäusern bereits bei ihrer Einwanderung nach Indien mitbrachten, da sich in den älteren Theilen der Ṛiksaṃhitâ keine Spur davon findet [1]: die Annahme eines chinesischen Ursprungs derselben, wie er von Biot behauptet worden ist, hat man wohl ohne Weiteres als unmöglich zu verwerfen: ebenso ist die Annahme, dafs etwa Babylonier und Inder unabhängig von einander auf dieselbe eigenthümliche Eintheilung gekommen seien, schwerlich denkbar: es bleibt also nur übrig, dafs die Einen die Lehrer der Andern waren, worauf dann die Babylonier natürlich allein Anspruch machen können, insofern wir die Mondhäuser ja auch bereits in der Bibel (מַזָּלוֹת II. Kön. 23, 5) antreffen [2], wo weder an indischen noch an chinesischen Einflufs zu denken ist. Auch was die philosophischen Vorstellungen über Kosmogonie, Atomen- und Elementenlehre betrifft, ist ein Zusammenhang zwischen Indern und Chaldäern ganz augenscheinlich, wie dies ganz neuerdings wieder v. Eckstein (in den Indischen Studien II, 369 ff.) dargestellt hat: auch hier ist übrigens, wo es sich nicht um bereits nach Indien mitgebrachte Vorstellungen handelt, wohl eher ein Einflufs, der auf die Inder ausgeübt ward, als ein solcher, den sie ausübten, anzu-

[1] Die bis jetzt fast einzige Stelle, wo ihrer, und zwar zweier derselben, mit Sicherheit gedacht wird, ist aus dem zehnten maṇḍala X, 85, 13 (vgl. Atharv. XIV, 13), wonach der Umzug der sûryâ, womit hier offenbar der Sommerwendepunkt, der Beginn des neuen Jahres (Çat. Br. VI, 2, 2, 18. Taitt. Br. I, 1, 2, 8. Çânkh. Br. IV, 4) gemeint ist, zwischen den Aghâs und Arjunyau (Maghâs und Phalgunyas im Ath.) d. i. im Leo, nicht im Cancer stattfand.

2) Die im Hiob 38, 22 erwähnten מַזָּרוֹת sind nach Ewald davon zu unterscheiden, und bedeuten ein einzelnes Gestirn.

nehmen, da sich die auffallende Uebereinstimmung von indischen mit griechischen Philosophemen (s. schon v. Bohlen Indien II, 329—35) am ungezwungensten in der Weise erklärt, daſs die Chaldäer eben nach beiden Seiten hin die Lehrer waren. Endlich ist auch der Ursprung der indischen Schrift mit Entschiedenheit bei den Semiten, also wahrscheinlich den Chaldäern, zu suchen. Die auffallende Verwandtschaft derselben mit der altgriechischen Schrift, aus der J. Prinsep schloſs, daſs die letztere nichts sei als umgestülpte indische, während O. Müller das Gegentheil daraus entnahm, erklärt sich höchst einfach, wenn man für beide einen gemeinsamen Ursprung annimmt, eine Annahme, die bei näherer Untersuchung sich zur Evidenz erhebt. Seltsam genug, daſs bisher noch Niemand auf diese Lösung des Räthsels gefallen ist!

Von einem Zusammentreffen der Assyrer mit den Indern erhalten wir Kunde durch eine Sage bei Ctesias über Eroberungszüge des Ninos und der Semiramis [1] nach Baktrien und Indien, die durch den von Layard bei Mosul aufgefundenen Obelisk ihre Bestätigung findet, auf welchem dem assyrischen König das baktrische zweihöckrige Kameel, der Elephant, das Rhinoceros und verschiedene Affen als Tribut dargebracht werden; an einen Weg zur See kann hierbei natürlich nicht gedacht werden.

Die Verbindung mit den iranischen Völkern, den alten Stammesbrüdern und unmittelbaren Nachbaren der Inder, ist wohl stets eine sehr enge geblieben, wie sehr auch die religiöse Spaltung, durch welche vielleicht die beiderseitige Trennung und das Scheiden aus den früher gemeinsamen Sitzen herbeigeführt worden war, hemmend einwirken mochte. Die Einheit der Sprache war ja eine so groſse, daſs noch Yâska, der Verfasser eines alten Commentars zu einer Synonymensammlung vedischer Wörter (dessen Zeit sich freilich nur in so weit bestimmen läſst, daſs ihm bereits die ganze Ṛiksaṃhitâ in ihrer Redaktion in zehn maṇḍala so wie eine reiche Brâhmaṇa-Literatur vorlag), gelegentlich gegenüber dem

[1] Vgl. oben pag. 15 Note.

Sprachgebrauch der Ârya, ârischen Inder, auf den der Kambodscha Bezug nimmt, eines iranischen Stammes, dessen Namen mit dem des Cambyses, Kabudschîya in den Keilschriften, in einer innigen Verbindung steht. Der Verkehr geschah hier wohl ausschliefslich zu Lande, und erwähnt Herodot bei den Persern insbesondere der indischen Jagdhunde und der σινδων, d. i. von Sindhu kommend, genannten feingewebten Zeuge [1]: auch indischer Stahl war bei ihnen beliebt; Ktesias erhielt von Artaxerxes einen dergleichen Säbel zum Geschenk. Die erste officielle Berührung mit den persischen Herrschern fand unter Darius, dem Sohn des Hystaspes statt [2], dessen Feldherr Scylax im Jahre 509 a. Chr. von Κασπαπυρος, Kaçyapapura [3], aus den Indus hinab bis zum Meere schiffte, und ihm diese Lande unterwarf, weshalb auch die Gadâra, Gandhâra, und die Hidu, Sindhu, Anwohner des Indus in seinen Keilinschriften als ihm tributär aufgeführt werden. Beide Stämme kämpften denn auch nach Herodot in dem Heere des Xerxes gegen die Griechen, das erste Mal, dafs sie mit diesen, die sie von den Persern mit dem Namen Yavana, Jonier, bezeichnen lernten, in direkte, wenn auch nur oberflächliche Berührung kamen. Unter Xerxes Nachfolgern scheinen sie sich der persischen Botmäfsigkeit wieder entzogen zu haben, da unter dem Heere des Darius Codomannus nur eine geringe Zahl indischer Hülfstruppen erscheint, diesmal übrigens mit 15 Kriegselephanten, welches das erste Vorkommen derselben in historischer Zeit ist.

---

[1] Movers hat sich neuerdings in seiner Geschichte des phönizischen Handels (pag. 217. 319) sehr entschieden gegen die Verbindung von σινδων mit sindhu ausgesprochen und es als semitischen Ursprungs bezeichnet; wohl mit Recht! schon das σ ist im persischen Munde befremdend genug. Lassen indefs (Ind. Alt. III, 23), ohne freilich diesen Einspruch bereits zu kennen, hält noch an obiger Herleitung fest.

2) Was Ammianus Marcellinus 23, 6 (s. v. Bohlen Indien II, 252) von dem Einflufs der brahmanischen Astronomie und Religion auf Hystaspes, den Vater des Darius, selbst, den er dabei König nennt, berichtet, ist theils eine Verwechselung mit Vîstâçpa, dem Patron des Zoroaster, theils ein [aus seiner eigenen Zeit übertragener] Anachronismus.

3) Darunter ist wohl Kashmir zu verstehen; nach dem freilich ziemlich späten Zeugnifs des Albîrunî indefs hiefs die Stadt Multan Kaçyapapura; s. Reinaud, mém. sur l'Inde, pag. 98. — [Kiepert sucht darin das spätere Καβουρα, Kabul: s. Monatsberichte d. K. Akad. d. Wissensch. 1856 pag. 638.]

Alexander, der Makedonier, ist es, der zuerst Indien in eine dauernde Verbindung mit dem Westen gebracht und einen gegenseitigen Austausch zwischen beiden hervorgerufen hat, gegen den der bisherige an Bedeutung völlig zurücktritt; denn während bis dahin immer nur das Indusland das Ziel der fremden Kaufleute oder Fürsten geweseu war, begann nunmehr auch das übrige Indien mittelbar oder unmittelbar in den Verkehr hineingezogen zu werden. Von seinen beiden Thaten, die dies bewirkten, seinem Eroberungszuge nach dem Pendschab und seiner Erbauung Alexandriens, ist es schwer zu sagen, welcher von beiden man in Bezug hierauf die gröſsere Wichtigkeit beizulegen hat; zwar hatte letztere, die Erbauung Alexandriens, zunächst fast drei Jahrhunderte hindurch gar keinen unmittelbaren Einfluſs, obwohl schon Ptolemäus II., wie es scheint, direkte Handelsverbindungen mit Indien anzuknüpfen suchte — der Handel ging während dieser ganzen Zeit hauptsächlich den Landweg, — desto bedeutender aber wurden diese Verbindungen, nachdem Aegypten eine Provinz der rämischen Cäsaren geworden war; die Eroberungen Alexanders dagegen waren von unmittelbarem Einflusse, insofern sich eben direkt griechische Herrschaft in den eroberten Landstrichen festsetzte. Zwar muſste schon Seleucus den östlichen Theil derselben an den indischen König *Σανδροκυπτος*, Tschandragupta, wieder abtreten (zwischen 312—310 a. Chr.), wofür er 500 Kriegselephanten erhielt; aber theils trat nunmehr zwischen dem Hofe der Seleuciden und dem von *Παλιβοθρα*, Pâṭaliputra durch gegenseitige Geschenke und Gesandschaften ein direkter Verkehr ein, der noch im Jahre 216 durch ein Freundschaftsbündniſs zwischen Antiochus dem Groſsen und dem indischen Könige *Σωφαγασηνος*, Saubhagasena, erneuert ward, theils dehnte sich auch die griechische Macht wieder in groſsartiger Weise aus, nachdem sich zuerst Diodotus, der Satrap von Baktrien, etwa 250 a. Chr. von der Oberherrschaft der Seleuciden losgerissen und ein selbständiges griechisch-baktrisches Reich gestiftet hatte. Demetrios, einer seiner Nachfolger, verbreitete

von c. 205 ab seine Herrschaft über den Indus hinweg bis zum Hydaspes hin und vielleicht sogar über Mâlava und Guzerate (Λαρικη). Eukratides, etwa von 165 ab, bediente sich deshalb zuerst auf seinen Münzen neben der griechischen auch der arianischen Schrift und indischen Sprache. Zwar zersplitterte sich das Reich nunmehr in mehrere Theile, deren westlicher bald (140) den Parthern zur Beute fiel, aber auf der östlichen, indischen Seite dehnte Menandros, etwa von 144 ab, seine Kriegszüge bis zur Yamunâ aus und erhob die griechische Herrschaft zu frischem Glanze; unter seinen Nachfolgern indeſs beschränkte sich die direkte Macht ihres Reiches wieder auf den Pendschâb und zuletzt auf Kabul, obwohl ihre indischen Vasallen in Surâshṭra immer noch durch Nennung ihres Namens auf den Münzen ihre Oberhoheit anerkannten, bis dieselbe endlich im Jahre 85 etwa a. Chr. durch die mittlerweile immer näher gerückte Herrschaft der Indoskythen völlig vernichtet ward.

Der Einfluſs nun, den dieser zweihundert Jahre lang ununterbrochene Verkehr mit den Griechen auf Indien ausgeübt hat, ist bisher jedenfalls bei weitem unterschätzt worden, wozu man sich besonders durch die irrige Vorstellung hat verleiten lassen, daſs das indische Volk sich von jeher negativ absperrend und verachtend gegen alles Fremde verhalten habe: für die neuere Zeit seit der Eroberung durch die Moslims ist dies in der That auch ganz richtig und ebenso jedenfalls gegenüber den unkultivirten, rohen Ureinwohnern Indiens auch für die alte Zeit; gegenüber einer höhern Kultur aber, oder auch nur einer gleichberechtigten, haben die Inder sich in der alten Zeit durchaus nicht abgeschlossen, sondern im Gegentheil sich derselben höchst zugänglich erwiesen. Hiezu kommt, daſs gerade in dieser Periode der Buddhismus in voller Blüthe stand, der von keiner Nationalität und keinem Kastenunterschiede weiſs, vor dem alle Menschen gleiches Recht haben, und der sich durch seine Missionen eben jetzt nach dem westlichen Asien auszubreiten begann. Von einem Rückschlag der indischen Kultur dagegen auf die Griechen kann wohl

nur insofern gesprochen werden, als ihre exclusive Idee des Barbarenthums durch die Bekanntschaft mit den Indern wesentlich gebrochen ward, da sie hier eine Geistesgröfse kennen lernten, die ihnen Achtung einflöfste; die Selbstverbrennung der Wittwe des Keteus bei dessen Tode, wie die des Kalanos (und unter Augustus die eines andern Brahmanen aus Barygaza), die Weltverachtung der Gymnosophisten erregten Staunen und Bewunderung zugleich. Eine directe Folge aber, indefs nicht sowohl blofs der Eroberung des Pendschâb, als vielmehr der makedonischen Weltherrschaft überhaupt, war, abgesehen von der nunmehr erst sich bildenden geographischen Wissenschaft, der abenteuerliche Geist, der nun in die Griechen fuhr, die Auswanderungslust, das Erschlaffen des Heimathsgefühls, welches alles bei dem immer näher rückenden Verfall Griechenlands wohl in Anschlag zu bringen ist. Diejenigen Griechen übrigens, die in dem indischen Reiche angesiedelt waren, sind nach dem Untergange ihrer Selbständigkeit wohl völlig unter den übrigen Einwohnern, gegen die sie ja nur eine geringe Minderzahl waren, aufgegangen. — Stellen wir nun zunächst die Erinnerungen zusammen, die sich noch bei den Indern selbst an diese ihre Verbindung mit den Griechen vorfinden, und sodann die über den Einflufs der letztern sich ergebenden Data.

Alexanders Name selbst ist den Indern völlig entschwunden; die einzige, vor der Hand indefs noch keineswegs sichere Erwähnung desselben geschieht in der berühmten Inschrift des Devânâm-piya Piyadasi [1], die sich gleichlautend an den Felsen von Kapur di Giri, Girnar und Dhauli vorfindet und dem Jahre 253, dem 10. Regierungsjahre näm-

1) Der Titel devânâm priya „Geliebter der Götter“ scheint ein speciell buddhistischer gewesen zu sein, sonst ist das gehässige vârttikam zu Pâṇini, VI, 3, 21 nicht zu begreifen; andererseits wird derselbe im gaṇa bhavat zu Pâṇ. V, 3, 14 neben andern Titeln ohne eine dergl. Note aufgeführt, so dafs er jedenfalls zur Zeit dieses gaṇa sehr gebräuchlich gewesen sein und die Regel des Pâṇini auf ihn in Anwendung gekommen sein mufs. — Priyadarçana erscheint auch bei Burnouf, Introd. à l'histoire du Buddhisme p. 530, als Name eines Schülers des Buddha und ist wohl ebenfalls ein recht eigentlich buddhistischer Name.

lich des buddhistischen Königs Açoka, Enkels des Tschandragupta, angehört; daselbst werden mit orientalischer Ruhmredigkeit Antiyoka (Antiochus) König der Yavana, und neben ihm Turamaya (Ptolemaios), Antikona (Antigonus), Maga (Magas) und Alikasunari als dem Setzer der Inschrift botmäſsig, wie es scheint, aufgeführt; letztrer Name nun ist es, der jedenfalls wohl Alexander bedeuten soll; er ist aber, wie die ganze Stelle selbst, sehr verstümmelt und wohl schwerlich richtig gelesen; die richtigste Auffassung derselben übrigens scheint die, daſs der vorangestellte Antiochus derjenige ist, mit dem Piyadasi wirklich in Verbindung gekommen war, während die übrigen Namen wohl bloſs in maiorem gloriam hinzugefügt sind. — Auf den Kriegszug des Seleucus gegen Tschandragupta hat Lassen die in dem indischen Drama Mudrârâkshasa vorliegende Erzählung von der Belagerung Pâṭaliputra's zur Zeit des letzteren durch fünf fremde Könige, unter denen Megha, König der Paraçîka, Perser, bezogen, indem er zugleich in Megha den Anfang der griechischen Uebersetzung des Titels des Perserschahs *μεγας βασιλευς* wiederfindet; da dies Drama indeſs sicher erst nach der Zeit der Einfälle des Moslims in Indien, im 11. oder 12. Jahrhundert etwa p. Chr. verfaſst ist, s. Wilson Hindu Theatre II, 128. 251., so scheint es, zumal Seleucus niemals Palibothra belagert hat, eher glaublich, daſs in dieser Darstellung die Schilderung eines vielleicht kurz vorhergegangenen Ereignisses, mit der alten Legende von Tschandragupta in Verbindung gebracht, vorliegt. — Demetrius ist es wahrscheinlich, nach Lassen, der im Mahâbhârata unter dem (im Sanskrit keinen rechten Sinn gebenden, und daher wohl dem Griechischen nachgebildeten) Namen Dattâmitra als tapferer König der Yavana und Sauvîra erwähnt wird, so wie sich auch für die von ihm erbaute Stadt Demetrias (deren Lage, in Arachosien, freilich nicht recht dazu stimmt) die beim Scholiasten zu Pâṇini IV, 2, 76 [1] erwähnte Sauvîra-

1) Diese Regel ist übrigens dem Scholiasten nach im Mahâbhâshya un-

stadt Dâttâmitrî als Analogon anführen läfst. — Der gewaltige Kâlayavana, schwarze Yavana, dessen Kampf mit Krishṇa im Mahâbhârata erwähnt ist, wird von Wilson auf die griechisch-baktrische Zeit bezogen. — Menandros, der auf seinen Münzen Menada, Minanda heifst, ist wahrscheinlich identisch mit dem Milinda Yavana-König von Sâgala (*Σαγγαλα*, Çâkala), den die Nachrichten der südlichen Buddhisten als von eifrigem Interesse für den Buddhismus erfüllt darstellen [1]. Von Menander wird nämlich bei Plutarch erzählt, dafs man sich bei seinem Tode um seine Ueberreste gestritten habe, worin die buddhistische Reliquienverehrung sich schwerlich verkennen läfst. Dafs die Yavana wirklich den Buddhismus begünstigten, dafür spricht, wenn wir auch von der Inschrift des Piyadasi, in der ein gleicher Bezug möglich scheint, absehen wollen, die Legende der südlichen Buddhisten, die es ausdrücklich berichtet und in der sich zum ganz objectiven Beweise dafür der Name Alasaddâ, der nur Alexandria am Caucasus (Lassen II, 236) bezeichnen kann, erhalten hat. Es gehören hieher ferner auch wohl die Wörter Yavanamuṇḍa und Kambodschamuṇḍa im gaṇa mayûravyaṅsaka, deren Sinn „kahlköpfige Yavana und Kambodscha" vielleicht der sein könnte, beide Völker wegen ihrer Begünstigung des buddhistischen Bettelwesens zu verspotten, jedenfalls wenigstens sie als demselben ergeben bezeichnet; und es fragt sich somit nur, ob wir hier unter Yavana die Griechen, oder die ihnen nachfolgenden Indoskythen verstehen sollen, welches letztere aber unwahrscheinlich scheint. Somit wird man denn auch nicht fehl gehen, wenn man den Königsnamen Basili, der sich in der Legende der nördlichen Buddhisten vorfindet, mit dem Titel *βασιλευς* identificirt; ja

---

erklärt gelassen; es findet also in Bezug auf sie die Ungewifsheit statt, ob sie dem Pâṇini wirklich zugehört. — [S. übrigens oben pag. 37].

1) Ein eigenes Werk in Pâli, Milindapraçna genannt, enthält nur seine Conversationen über heilige Gegenstände mit Nâgasena, einem Priester; viele Auszüge daraus finden sich in Hardy's Eastern Monachism; in seinem Heere nahmen nach den Angaben darin die Yavana einen hohen Rang ein. [Vgl. mein Schriftchen „die neuern Forschungen auf dem Gebiete des Buddhismus" (1853) pag. 5. 6.]

Schiefner, dem diese Vermuthung angehört, hat sogar auch die aufgestellt, dafs der Buddha Amitâbha, der in derselben als das im Westen gelegene fabelhafte Land Sukhavatî bewohnend dargestellt wird, mit dem Amyntas, einem Vorgänger des Menander, dessen Namen auf den Münzen Amita lautet, in Verbindung zu setzen sei. Wenn sich auf den Münzen beider Könige, des Amyntas wie des Menander, keine buddhistischen Embleme, sondern nur rein hellenische vorfinden, so wird dies doch kaum als ein Gegenbeweis angeführt werden können, denn theils werden diese Fürsten bei aller Begünstigung des Buddhismus doch schwerlich direct übergetreten sein, schon um sich ihre eigenen Landsleute nicht zu entfremden, theils war ja, was wohl auch in Betracht zu ziehen ist, das Münzprägen immer noch die Sache griechischer Künstler. Es ist übrigens höchst wahrscheinlich, dafs die buddhistischen Missionare, von ihrem frischen Religionseifer getrieben, sich zu dieser Zeit auch schon über die weiter westlichen iranischen Länder verbreitet haben; eigentliche Data hierüber fehlen uns indefs. — Als ein sprechender Zeuge für die einstige Beherrschung der Halbinsel Guzerate durch die Griechen wird von Lassen der noch erhaltene aus Yavanagaḍa, d. i. Feste der Yavana, entstellte Name Dschûnanghar einer dortigen Stadt angeführt.

Was nun die Data über den griechischen Einflufs auf die Inder betrifft, so gehört hieher zunächst die Nachricht, dafs *Ἀμιτροχατης*, Amitraghâta, der Sohn des Tschandragupta, von Antiochus einen redefertigen Sophisten kaufen wollte, d. i. von der griechischen Philosophie Kenntnifs zu erlangen wünschte; der lange Aufenthalt des Megasthenes am Hofe des Tschandragupta hatte also wohl die Frucht getragen, den Indern Respect vor dieser, wie vor hellenischem Wesen überhaupt einzuflöfsen. — Als eine Folge ferner von der Grazie hellenischer Gesittung haben wir es wohl anzusehen, dafs die indischen Könige, deren Sitte es war, sich von Mädchen bedienen zu lassen, die ihre ausschliefsliche Umgebung bildeten — eine Sitte, die schon Megasthe-

nes bezeugt und die auch das Gesetzbuch des Manu wie das Mahâbhârata bestätigt, in welchem letzteren mehrfach Mädchen als Geschenk tributpflichtiger Völker erwähnt werden, — nunmehr, wohl aber erst nach der Zerstörung der griechischen Reiche, dazu griechische Mädchen yavanî, ausschliefslich verwendeten, wie sich aus den älteren indischen Dramen als ganz herkömmlicher Gebrauch ergiebt; dafs damit auch manches hellenische Element Eingang fand [1], ist, obschon nicht nachweisbar, doch schwer nicht anzunehmen. — Für die Vermuthung, dafs die Aufführung griechischer Dramen an den Höfen der griechischen Könige die Nachahmungskraft der Inder geweckt habe, und so eine Ursache zum Entstehen der indischen Dramatik geworden sei, lassen sich zwar keine directen Data anführen [2], aber die historische Möglichkeit ist unleugbar, da die ältesten indischen Dramen, die uns vorliegen, theils in eine bei weitem spätere Zeit fallen, theils überdem gröfstentheils Udschdschayinî, Ὀζήνη, also dem Westen Indiens angehören, der eben dem griechischen Einflufs am meisten ausgesetzt war, wozu denn dann noch die später durch den lebhaften Handel entstehende Opulenz kam, in Folge welcher daselbst Kunst und Wissenschaft bald rasch aufzublühen begannen. — Die Bekanntschaft mit den sieben Planeten ward den Indern wahrscheinlich erst durch die Griechen, und zwar, wie Lassen annimmt, durch die diplomatische Verbindung mit den Seleuciden in Babylon, da sich ihr erstes Vorkommen, sieben Punkte nämlich, die wohl nur so gedeutet werden können, auf den Münzen der in Guzerat regierenden indischen Satrapen der griechischen Könige vorfindet; wenn dem so ist, was indefs bei der völligen Eigen-

---

[1] Von griechischer Sitte giebt uns z. B. auch der Schol. zu Pâṇ. III, 2, 126 Kunde, wenn er bemerkt, „dafs die Yavana liegend äfsen“.

2) Sollte etwa der Ausdruck yavanikâ, der bei Bhartṛihari den Bühnenvorhang bedeutet, hieher zu ziehen sein? oder gehört derselbe etwa gar erst der Zeit der moslemischen Lagerzelte an (in der Bedeutung Zeltvorhang)? — [Vgl. hiezu die Einleitung zu meiner Uebersetzung der Mâlavikâ (1856). Die daselbst (p. 97) als möglich gedachte Herleitung des mit Pfeil und Bogen versehenen Liebesgottes der Inder von dem griechischen Eros ist mir durch Atharva III, 25 wieder zweifelhaft geworden: oder sollte letztere Stelle wirklich so spät hinabgerückt werden können???]

thümlichkeit der indischen Planetennamen noch einigem Zweifel zu unterliegen scheint, so würden wohl auch noch andere astronomische Berührungen schon während dieser Zeit stattgefunden haben. — Die griechische Baukunst hat in den von den griechischen Königen beherrschten nordwestlichen Theilen Indiens entschiedenen Einflufs auf die indische Architektur geübt; letztere begann indefs bald, durch die frische Kraft des Buddhismus gehoben, im Interesse desselben durch Topen- und Tempelbau sich zu eigener Gröfse zu erheben [1]. — Die Münzprägekunst war in Indien vor den Griechen ganz unbekannt, und hat sich auch später noch zwar erhalten, nachdem griechische Künstler sie zu üben aufgehört hatten, aber nur in sklavischer Nachahmung der griechischen Typen oder wenigstens ohne zu irgend künstlerischer Vollendung zu gelangen, worauf übrigens wohl der in den Gesetzbüchern vorgeschriebene Gebrauch von gestempelten Gewichten statt der Münzen nicht ohne Einflufs gewesen ist. — Der Ausdruck yavanânî, dessen Bildung sich bei Pâṇini im Sinne von „Schrift der Yavana“ gelehrt findet, bedeutet wahrscheinlich die in den Inschriften des Piyadasi und auf den Münzen der griechischen Könige gebrauchte arianische Schrift, und zwar wohl nicht insofern dieselbe etwa als von den Yavana erfunden galt, sondern nur weil sie in den von den Yavana beherrschten Landestheilen und auf ihren Münzen in Gebrauch war: [doch kann auch geradezu, was ich jetzt vorziehe, die griechische Schrift selbst gemeint sein]. — Der aus *στρατηγος* entstandene Titel thatega hat sich nur kurze Zeit erhalten, das Wort dramma dagegen für *δραχμη* hat sich ganz eingebürgert (ebenso wie das aus dem lateinischen denarius entstandene dînâra), und in den noch bei Ibn Haukal erwähnten thaterî ist wohl entweder *στατηρος* oder *τετρα(δραχμη)* zu erkennen [2].

In Bezug auf Alexandriens Einflufs haben wir bereits bemerkt, dafs derselbe sich erst dann zu voller Blüthe ent-

1) Bei Bardesanes findet sich aus den Mittheilungen einer indischen Gesandtschaft an Heliogabal (218 — 22 p. Chr.), die er griechisch aufzeichnete, die erste Erwähnung eines indischen Grottentempels (mit einem Bild der ardhanârî darin). 2) S. Reinaud mémoire sur l'Inde p. 235 — 37.

faltete als Aegypten unter römische Herrschaft gekommen war; bis dahin blieb der Seehandel mit Indien noch wesentlich in den Händen der am rothen Meere und dem persischen Meerbusen wohnenden Semiten. Doch scheinen die Inder jetzt auch schon selbständig das Meer befahren zu haben, wofür mehrere Stellen der buddhistischen Sûtra und des Mahâbhârata von Bedeutung sind; insbesondere wurden von Ceylon aus bald im Interesse des Handels, wie der buddhistischen Mission Fahrten nach Hinterindien und den dortigen Inseln unternommen, die mit der Zeit die Colonisation und Cultivirung derselben zur Folge hatten. Aber auch nach dem Westen, nach Arabien hin müssen jetzt nicht blofs mehrfache Reisen gemacht, sondern dort sogar auch Colonien angelegt worden sein [1]; Strabo nämlich berichtet von einer der erblichen Kastentheilung ähnlichen Einrichtung im glücklichen Arabien, so wie von einer Gemeinschaft des Eigenthums und der Frauen in den einzelnen Familien, die ganz der, auch im Mahâbhârata erwähnten eigenthümlichen [2] Sitte der Nayren in Malabar entspricht; es wird endlich daselbst sogar eine Stadt mit dem Sanskritnamen Nagara von Ptolemaios erwähnt [3]. Nach Agatharchides (c. 120 a. Chr.) war in den glücklichen Inseln im Eingange des arabischen Meerbusens ein Hauptsammelplatz der Kauffahrteischiffe, besonders auch derer, die aus dem von Alexander gegründeten Hafen an der Indusmündung kamen; ja es scheint sogar auf ihnen selbst eine indische Ansiedlung bestanden zu haben, da man den Namen

1) Auch für Madagaskar und die Westküste Afrika's hat man dies vermuthet.

[2] Die übrigens schwerlich ârischen Ursprungs ist.

3) Es ist indefs zu bemerken, dafs arab. nadschr das Territorium der Städte Mecca und Medina bedeutet; nadschrân wird im Qamûs angegeben als Name einer Stadt im glücklichen Arabien (ob der obigen?), eines Orts bei Damascus und eines dritten zwischen Kûfah und Wasith. — [Ich neige mich übrigens jetzt zu der Ansicht hin, dafs beide Wörter nagara wie nadschr der Sprache der Ureinwohner entlehnt sind, die wohl in Arabien wie in Indien vor der Besitznahme dieser Länder durch die Semiten resp. Ârier theilweise gleichen Stammes waren: nagara findet sich in der älteren Sprache nicht; erst im Aitareya Brâhmaṇa (n. propr. Nagarin), Kauçikasûtra (im Schlufsabschnitt, der vielleicht spätere Zuthat ist) und bei Pâṇini: die ârischen Wörter dafür sind pur, pura, purî, ardha, viç oder grâma].

dieser „glücklichen Inseln“ Dioskorida mit grofser Wahrscheinlichkeit aus den dasselbe bedeutenden indischen Worten dîba (dvîpa) sukhatara (sollte freilich eigentlich heifsen: sukhataradîba) entstanden erklärt hat; aufser dem heutigen Namen Diu Socotora hat v. Bohlen hiefür auch noch den Umstand angeführt, dafs der christliche Missionär Theophilus, der aus *Διβου* dvîpa gebürtig war, ein Inder genannt wird [1]; die Entstellung des Namens bei den Griechen erklärt sich leicht durch den dadurch gewonnenen Anklang an den Namen der Dioskuren [2]. Von dieser Periode nun des eigenen, directen Verkehrs der Inder mit den Semiten legen uns vielleicht auch noch zwei indische Wörter Zeugnifs ab, die semitischen Ursprungs scheinen, kramelaka nämlich, das Kameel (mit Anklang an die Wurzel kram, schreiten), und marakata, Smaragd, hebr. bareqet von der Wurzel baraq, leuchten, aus welchem letzteren denn auch das griechische Wort, wohl schon früher, entstanden wäre [3].

Die gewaltige Ausdehnung, die schon zu Plinius' Zeit [unter den römischen Caesaren [4]] der Handel Alexandriens mit Indien gewonnen hatte, ist besonders zwei Gründen zuzuschreiben, der Entdeckung zunächst der stehenden Passatwinde

---

1) Freilich müfste wohl erst nachgewiesen werden, dafs unter *Διβου* hier die Insel Dioskorida zu verstehen sei; dieser Beweis fehlt aber noch meines Wissens.

[2] Aber auch umgekehrt könnte aus Dioscorida leicht diba sukhatara, Diu Socotora, geworden sein! sukhatara ist wenigstens eine etwas eigenthümliche Benennung, die sich wohl erklärt, wenn sie nach einem dergl. Vorbilde gemacht ist, sonst aber etwas befremdet. Für die Sache selbst bleibt sich dies übrigens ziemlich gleich!

[3] In der Kieler Monatsschrift hatte ich auch çṛigâla der Schakal (hebr. shâgal und arab. tsagâla, mit Ain, der Fuchs) hieher gerechnet. Indessen habe ich seitdem die ältere Form jenes Wortes in sṛigâla (aus √sṛij der Schreier) aufgefunden, und da es somit, wie die beiden semitischen Wörter, seine eigene Etymologie für sich hat, so mufs diese Herleitung unterbleiben. Das persische shighâl, shaghl, welches unserm Schakal zu Grunde liegt, ist aus dem Indischen herzuleiten und gehört der Zeit der Uebersetzungen indischer Fabeln in das Persische an, s. meine Schrift: „über den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen“ (1855) pag. 9. 50.

[4] Ich glaube eine Spur ihres Namens selbst im Mahâbhârata wiederzufinden, wenn daselbst III, 491 (Harivança 9137) der Yavanaḥ Kaserumân als von Kṛishṇa im Kampfe getödtet erwähnt wird. Die Entstellung des Namens (für Kesaru⁰) würde auf einer Volksetymologie beruhen, die ihn mit kaseru in Verbindung brachte.

durch Hippalus unter Augustus, wodurch die Schifffahrt sehr erleichtert ward, und sodann dem Umstande, dafs der Landhandel durch die Kriege mit den Parthern wesentlich gestört wurde; schon Strabo berichtet, dafs jährlich etwa 120 Schiffe aus dem rothen Meere nach Indien gingen, eine Zahl, die sich später noch bedeutend vermehrte; Plinius klagt sehr über die ungeheuren Summen (50 Millionen Sesterien jährlich), die diese Schiffe mit sich fort führten, da die indischen Waaren vielfach mit baarem Gelde bezahlt werden mufsten, insofern nur wenig andere Aequivalente zu bieten waren; ein deutliches Zeugnifs hievon legen noch jetzt die zahlreichen Funde römischer Goldmünzen [dînâra = denarius] an der Westküste Indiens ab, wo die bedeutendsten Sammelplätze dieses Verkehrs lagen, Ozene nämlich, Barygaza, Baithana, Tagara etc.; aber auch Ceylon und die Ostküste Indiens wurden von den kühnen Kaufleuten mehrfach besucht, ja man war sogar schon vor Diodor, also vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung, bis nach Hinterindien und dem indischen Archipel vorgedrungen, wobei wir aus den Berichten ersehen, dafs die ârische Cultur hier bereits Fufs gefafst hatte. Ueber die Waaren, welche man holte, würden uns, selbst wenn alle Nachrichten fehlten, die beiderseitigen Sprachen die beste Auskunft geben, insofern wir theils die indischen Namen derselben im Abendlande antreffen, so malabathrum tamâlapatra, sacharum çarkarâ, zingiber çṛiṇgavera, [cinnabari khinnavâri?], sulphur çulvâri, opalus upala, *σανταλον* tschandana, *καμφορα* karpûra, *μοσχος* mushka, *βηρυλλος* (statt *βηλυρρος*) vaiḍûrya [(veluriya), *κοστος* kushṭha], theils sowohl einige fremde Wörter im Indischen antreffen, so *καστωρειον* kastûrî und wahrscheinlich *κασσιτερος* kastîra, als auch den Namen der Yavana mehrfach zur Bezeichnung von Waaren verwendet sehen, so yavanapriya (den Y. lieb), schwarzer Pfeffer, yavaneshṭa (von dem Y. gewünscht) Blei[1], yâvana Weihrauch. Es dauerte dieser

1) Die Bedeutungen: Knoblauch und Zwiebel gehören wohl dem semitischen Verkehr an.

lebhafte Handel fort bis in die byzantinische Zeit, wo uns noch aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts eine genaue Beschreibung Ceylons und der Westküste von dem ägyptischen Mönch Kosmas (Indicopleustes genannt) überliefert ist, die derselbe einem alexandrinischen Kaufmann Sopatros verdankte. Dieser fünf Jahrhunderte lang ununterbrochene Verkehr nun, während dessen indische Kaufleute und Reisende, möglicher Weise auch buddhistische Missionare mehrfach nach Alexandrien gekommen sind [1], hat sich nicht blofs auf merkantilische Zwecke beschränkt, sondern auch auf literarische und religiöse Anschauungen erstreckt. Um zunächst dasjenige aufzuführen was von dergl. wir als den Indern entlehnt zu betrachten haben, so hat die Thierfabel der Griechen, deren Ursprung freilich in eine bei weitem ältere Zeit zurückreicht — die Darstellungen auf den ägyptischen Monumenten, wie der nach Welcker aus *Αἰϑιοψ* entstandene Name des Aisopos führen auf Aegypten als die Quelle derselben zurück, — in dieser Zeit jedenfalls mannichfache Bereicherung aus Indien erhalten, wie die völlige Identität vieler Fabeln des Babrius (z. B. 32, 36, 95, 101, 115) mit indischen bezeugt [2]. Auch die Abfassung der Dionysiaca des Nonnus scheint unter dem Einflufs einer directen Bekanntschaft mit dem indischen Epos [3] stattgefunden haben [4], abgesehen davon, dafs

---

1) S. v. Bohlen, Indien II, 132.

2) Umgekehrt sind übrigens auch griechische Fabeln zu den Indern übergegangen, s. Indische Studien III, 128. Das gegenseitige Verhältnifs hiebei verdiente wohl einmal ausführlich behandelt zu werden. — [Ich habe diese Untersuchung in dem bereits pag. 88 not. 3 erwähnten Schriftchen „über den Zusammenhang indischer Fabeln mit griechischen“ angestellt, und bin dabei zu einem dem obigen entgegengesetzten Resultat gelangt, dem nämlich, dafs die indischen Fabeln, welche mit griechischen stimmen, in der Regel nur als eine Nachbildung derselben anzusehen sein werden.]

3) Die erste Kenntnifs desselben spricht sich in der Kunde von der Uebersetzung des Homer in das Indische aus, die wahrscheinlich der Zeit des Periplus des rothen Meeres angehört. [S. oben pag. 38.]

[4] Nach den neueren Untersuchungen R. Köhler's indefs, in seiner Schrift „über die Dionysiaca des Nonnus“ (Halle 1853) scheint eine dgl. Bekanntschaft des Nonnus mit dem Mahâbhârata nicht annehmbar. — Ich hebe aus diesem gehaltreichen Schriftchen insbesondere auch die Erklärung des Namens *Μοῤῥευς*, des indischen dem Dionysos gegenüberstehenden Feldherrn hervor, den er (pag. 54) aus dem *Μωριευς* des Hesychios d. i. Maurya, dem mit letzterm bereits

ja die Erweiterung des dionysischen Sagenkreises überhaupt durch die Verbindung mit Indien wesentlich hervorgerufen worden ist. Beide Punkte schwinden indefs an Wichtigkeit gänzlich zurück gegen den intensiven Einflufs, den die gerade zur Zeit der innigsten Verbindung Indiens mit Alexandrien eben hauptsächlich in Alexandrien vor sich gehende Bildung der neuplatonischen und gnostischen Doctrinen von den entsprechenden indischen Anschauungen erfahren hat [1]; es gehört hieher die ganze Emanations- und Demiurgos-Lehre derselben, die wesentlich pantheistischen Inhalts ist, der andererseits dadurch gegebene dualistische Gegensatz Gottes und der Welt, die Sehnsucht nach der Befreiung aus dieser, die strengen Casteiungen zu dem Zwecke, die körperlichen Hindernisse des Geistes durch Ertödtung der Sinne und Versenkung in Tiefandacht wegzuräumen, um schon in diesem Leben eine directe Gemeinschaft mit Gott zu erzielen, die Vorstellung von den dadurch zu erlangenden übernatürlichen Kräften, die Eintheilung der Menschen in *πνευματικοι*, *ψυχικοι*, *ὑλικοι*, entsprechend den drei indischen Guṇa, endlich auch die allerdings schon früher bekannte, aber jetzt erst zu wahrem Leben erwachende Lehre von der Seelenwanderung. Von Bardesanes z. B. ist denn auch in der That seine directe Abhängigkeit von indischen Lehren notorisch bekannt; Scythianus, der Vorgänger des Mani, wird von Epiphanius und Eusebius geradezu beschuldigt, Bücher über Magik und ketzerische Ansichten aus Indien eingeführt zu haben; die grofse Bedeutung des Namens und der Lehre Buddha's für das manichäische System hat Baur ausführlich nachgewiesen [2],

---

von Lassen identificirten Namen der Dynastie des *Σανδροκυπτος*, erklärt, und wozu er auch den *Μυῤῥανος* bei Diodor und den Möris bei Curtius vergleicht. Für unsere obige (pag. 88 Note 4) Vergleichung des Kaserumant mit *Καισαρ* höchst passende Analoga!

1) v. Bohlen (altes Indien I, 370 ff.) hat hierauf zuerst aufmerksam gemacht. — Für den nicht weniger bedeutenden Einflufs der persischen Anschauungen auf die Gnosis ist von Interesse, dafs nach Spiegel's neuester Erklärung (Z. der D. M. G. VII, 104) das Wort Zend mit *γνωσις* begrifflich wie sprachlich identisch ist, zendîq somit = *γνωστικος*.

[2] Vgl. oben pag. 63. 64.

in diesem letztern Falle ist indeſs die Mittheilung wahrscheinlich nicht über Alexandrien, sondern vom Pendschab her über Iran vermittelt worden. Endlich ist auch die Aehnlichkeit des buddhistischen Ritus mit dem christlichen, wie er sich allmählich zu bilden begann, eine Aehnlichkeit, die bekanntlich im Mittelalter zu den Sagen von dem Priester Johannes Veranlassung gegeben hat, in der That eine so bedeutende, daſs es schwer fällt, keinen Zusammenhang beider anzunehmen; dahin gehört [1] das Kloster- und Mönchswesen, der Cölibat, die Reliquien-Verehrung, der Kirchthurmbau (der an die buddhistischen Topen erinnert), der Gebrauch der Glocken, der Rosenkränze, die Tonsur und wohl noch manches andere; Hardy's verdienstvolles Werk (Eastern Monachism, London 1850) ist hiefür von hohem Interesse.

Umgekehrt hat nun aber auch gleichzeitig, resp. wohl etwas später (etwa vom 3. Jahrhundert ab), auch das Christenthum einen weit bedeutenderen Einfluſs auf Indien ausgeübt, als man dies bisher anzunehmen geneigt war. Ueber die Bildung und den Bestand von wirklichen christlichen Gemeinden zwar haben sich keine neuen Data ergeben, als die bisher bekannten [2], wohl aber ist neuerdings die Frage über den Zusammenhang des Kṛishṇa-Dienstes mit Anregungen des Christenthums, sowie über andere Einflüsse des letzteren in ein helleres Licht getreten, und wenn auch die Untersuchung keineswegs bereits erledigt ist, so lassen sich doch folgende Hauptpunkte mit ziemlicher Gewiſsheit festhalten. Der Kṛishṇa-Dienst, die Verehrung Kṛishṇa's als Eingottes, ist eine der jüngsten Phasen des indischen Religionssystems und steht mit der Stellung Kṛishṇa's, die derselbe in der früheren brahmanischen Sage einnimmt, in keinem irgend erklärlichen Zusammenhange: es ist eine Kluft zwischen beiden,

---

1) S. v. Bohlen, altes Indien I, 334—50. [Oben pag. 58. 64. 65.]

2) Nach denen z. B. feststeht, daſs zur Zeit des Kosmas in Ceylon eine dgl. bestand, sowie daſs mahâdevapattana, „die Stadt des groſsen Gottes", Name einer christlichen Stadt in Malabar war, in welchem Namen man übrigens fast versucht wird, eine Accomodation an den Dienst des Çiva Mahâdeva oder wenigstens eine Captation zu erkennen.

deren Ausfüllung nur durch Annahme eines von aufsen kommenden Einflusses möglich scheint. Die indische Tradition nun hat uns in der That auch selbst die Erinnerung eines solchen Einflusses aufbewahrt, insofern wir im Mahâbhârata eine Sage finden, nach welcher die Lehre von dem Glauben an die Alleingöttlichkeit des mit Kṛishṇa identischen Bhagavat Vâsudeva durch ihn selbst einem indischen Weisen geoffenbart ward, der über das grofse Meer hinweg nach Çvetadvîpa, dem Lande der Weifsen, gekommen war, dessen weifse mondgleichglänzende Einwohner durch jenen Glauben in seligem Glücke lebten. Die Sagen von Kṛishṇa's Geburt endlich, die rituelle Feier seines Geburtstages, die Verehrung seiner Mutter Devakî dabei, und endlich, als letzte am weitesten von der ursprünglichen Vorstellung entfernte Phase, sein Hirtenleben lassen sich am ungezwungensten, wo nicht ganz allein durch den Einfluſs christlicher Legenden erklären, die im Laufe der ersten fünf Jahrhunderte unserer Zeitrechnung von eingeborenen Indern in christlichen Ländern allmählich aufgefaſst und heimgekehrt in ihrer Weise auf ihren einheimischen, durch seinen Namen an Christus, den Sohn der göttlichen Jungfrau, erinnernden und vielleicht schon vorher göttlich verehrten Weisen oder Heros Kṛishṇa Devakîputra (Sohn der Devakî „der Göttlichen") übertragen wurden; dieselben waren eben keineswegs etwa Christen geworden, aber in ihren durch den damaligen nach einer concreten Einheit hindrängenden Zug der indischen Philosophie genugsam dazu vorbereiteten Seelen hatte die Lehre von dem Glauben (bhakti) an den menschgewordenen Christus fruchtbaren Boden gefunden: sie erkannten in ihm möglicher Weise ohne Weiteres ihren einheimischen Helden Kṛishṇa wieder, gerade wie die Griechen überall ihren Herakles und Dionysos fanden: hatten sie nun den Kṛishṇa bisher nur als einen Helden oder Halbgott verehrt, wie er denn in der That ursprünglich jedenfalls eine bestimmte menschliche Persönlichkeit gewesen zu sein scheint, so ward ihnen nunmehr, als sie einen gleichnamigen Gott im fremden Lande so hoch

verehrt fanden, das zum evidentesten Beweis seiner Göttlichkeit: dazu sind dann möglicher Weise noch, bis vielleicht in die neuere Zeit hinab, die Bemühungen vereinzelter christlicher Lehrer gekommen, denen es zwar nicht gelang, christliche Gemeinden zu stiften, die aber dennoch für die Sache des Monotheismus und für den Begriff des Glaubens nicht ohne Eindruck geblieben sein werden, wenn sich auch nach ihrem Absterben, bei dem Mangel eines neuen Zuflusses von aufsen, ihre Lehre bald immer mehr abschliff und der indischen Auffassung homogen ward. Denn auch abgesehen von dem Kṛishṇa-Dienst hat das Christenthum jedenfalls dadurch auf die Inder bedeutenden Einflufs geübt, dafs es sie mit zwei Begriffen bekannt machte, die ihnen bisher völlig fehlten, mit dem Begriff eines persönlichen Eingottes und mit dem Begriff des Glaubens an ihn. Der unbedingte Glaube nämlich an die alleinige Kraft der verehrten Gottheit, die Ueberzeugung ferner, dafs dieser Glaube einzig und allein im Stande sei, aber auch allein schon völlig hinreiche, die Gunst und den Schutz derselben zu erlangeu, der hohe Werth endlich, der deshalb dem Beten zu ihr oder auch nur dem blofsen Hersagen einer kurzen, ihre alleinige Hoheit anerkennenden Gebetsformel beigemessen wird, sind fortab die bei jeder indischen Sekte wiederkehrenden Haupterfordernisse. Die Lehre von der Persönlichkeit des höchsten Wesens lag indefs den Begriffen der Inder von vorneherein zu fern, als dafs sie von ihnen zunächst in einer andern Weise aufgefafst werden konnte, als in der, dafs die Gottheit, welche gerade die Hauptverehrung in einem Landstrich genofs, war es eine Gestalt des Çiva oder des Vishṇu, eben in jene Stellung des höchsten Wesens einrückte: zunächst blieb dahinter vielleicht immer noch das Absolute, das brahman, als Grundlage waltend und das persönliche höchste Wesen war gleichsam nur der Demiurg, aber das Verhältnifs wird sich bald geändert haben, nachdem einmal der christliche Begriff des Glaubens festen Fufs gefafst hatte. Das Schlimme an der Sache aber war nun, dafs dieser eine Begriff, der sich seiner

Bequemlichkeit wegen den Priestern wie den Laien empfahl und daher leicht Eingang gefunden haben wird, von dem Inhalte, zu dem er gehörte, losgetrennt und auf die einheimischen Göttergestalten angewendet ward; es steht damit in inniger Verbindung, daſs, je weniger eine Sekte sich von dem Grunde Rechenschaft geben konnte, weshalb gerade eine Gestalt des Çiva oder des Vishṇu ihr Gott war, desto gröſseres Gewicht auf die äuſsere Anerkennung gelegt ward, und sich zwischen den Bekennern der verschiedenen Sekten mit der Zeit eine desto gröſsere Animosität, ein desto schrofferer Fanatismus erhob, der mehrfach in blutige Kämpfe ausgebrochen ist. Es ist endlich hier auſser einigen Sagen von der Wiederbelebung des todten Sohnes [1] eines Königs Çveta, „weiſs", die möglicher Weise mit christlichen Legenden in Verbindung stehen könnten, noch die Frage zu erwähnen, ob nicht etwa die christlich-jüdische Prophetie auf die Ausbildung des indischen Avatâra-Systems irgend von Einfluſs gewesen ist, was besonders in Bezug auf den mit dem indischen Yuga-System in entschiedenem Widerspruch stehendem Kalki, d. i. die noch zu erwartende zehnte Verkörperung des Vishṇu, den Paraklet also, als wenigstens nicht unwahrscheinlich erscheint [s. Ind. Stud. II, 409—411].

Alle diese Anregungen des Christenthums nun sind übrigens gewiſs nicht bloſs über Alexandrien, sondern auch von Syrien und Persien her vermittelt worden, wogegen der Einfluſs der griechischen Astronomie, auf den wir nunmehr übergehen, allein der Verbindung mit Alexandrien zuzuschreiben ist. Die hohe Achtung, in der die griechische Wissenschaft im Allgemeinen bei den Indern dieser Zeit stand, wird uns griechischer Seits durch Philostratus, der im zweiten Jahrhundert p. Chr. ein Leben des Apollonius von Tyana schrieb, in einer Weise bezeugt, daſs diese Nachricht schwerlich erfunden sein kann, wenn man auch im Uebrigen seine Anga-

1) Die mṛitasaṃjîvinî vidyâ hat hiermit nichts zu thun, sondern ist bloſse Todtenbeschwörungskunst.

ben nur mit groſser Vorsicht benutzen darf: es stimmen zu ihr eben die sogleich anzuführenden Data auf das Vollkommenste, insofern dieselben auf ein blühendes Studium der griechischen Sprache von indischer Seite und auf directe Uebersetzungen aus dem Griechischen in das Sanskrit mit Nothwendigkeit hinführen. Die indischen Astronomen geben uns durchweg die Yavana als ihre Lehrer an: im Mahâbhârata wird zwar der Asura Maya, also ein Dämon, als der erste Astronom genannt, dem der Sonnengott selbst Lehrer gewesen sei, die in einem neueren Werke enthaltene Tradition versetzt denselben aber nach Romakapura, d. i. nach dem Abendlande (Rûm), und werden wir somit schwerlich irre gehn, wenn wir in seinem Namen eine brahmanisirende Verwandlung aus Tura Maya suchen, welches, wie wir aus der Inschrift des Piyadasi ersehen, die Form ist, in der der Name Ptolemaios indisch wiedergegeben ward: Ptolemaios also ist es, der griechische Astronom und Geograph, den uns das Mahâbhârata vorführt. Unter denjenigen fünf Siddhânta ferner, welche als die ältesten astronomischen Systeme genannt werden, ist der eine, der Romakasiddhânta, schon durch seinen Namen als griechischen Ursprungs bezeichnet, und für einen zweiten derselben, den Pauliçasiddhânta, haben wir die Angabe des Albîrûnî, daſs er von Paulus al Yûnânî, Paulus dem Griechen, verfaſst sei, woraus wir, ob auch das Werk selbst verloren scheint, wohl mit ziemlicher Sicherheit schlieſsen können, daſs es die indische Bearbeitung der εἰσαγωγη des Paulus Alexandrinus (Ende des 4. Jahrh.) gewesen sein wird. Was diesen Schluſs fast zur Gewiſsheit erhebt, ist der Umstand, daſs sich auſser den griechischen Namen der Planeten und Zodiakalbilder auch noch ein groſser Theil der in der εἰσαγωγη gebrauchten termini technici in die der Zeit nach nächsten indischen Schriften aufgenommen findet, womit indeſs natürlich nicht etwa gesagt ist, daſs dieselben alle erst durch die εἰσαγωγη den Indern bekannt geworden seien. Es sind dies die folgenden: drikâṇa δεκανος, liptâ λεπτη, anapha ἀναφη, sunaphâ συναφη, durudhara

δορυφορια, kemadruma (für kremaduma) *χρηματισμος*, veçi *φασις*, kendra *κεντρον*, âpoklima *ἀποκλιμα*, panaphara *ἐπαναφορα*, trikoṇa *τριγωνος*, hibuka *ὑπογειον*, dschâmitra *διαμετρον*, dyutam *δυτον*, meshûraṇa *μεσουρανημα*. Wenn sich die meisten dieser Namen auf astrologische Verhältnisse beziehen, so enthalten sie doch andrerseits durch die Eintheilung des Himmels in die Zodiakalbilder, Decane und Grade Alles, was den Indern zu einer wissenschaftlichen Behandlung der Astronomie fehlte und nöthig war. Der griechische Ursprung zwar der Bekanntschaft der Inder mit den Zodiakalbildern ist lange ein sehr lebendiger Streitpunkt gewesen, und Lassen hat noch ganz neuerdings wieder sich dafür entschieden, dafs die Inder dieselbe von den Chaldäern erhalten hätten [1]: der einzige Grund aber, der gegen den griechischen Ursprung vorgebracht werden kann, die Verschiedenheiten nämlich der indischen Bilder von den griechischen, ist ein völlig nichtiger, da sich diese Verschiedenheiten sämmtlich erst allmählich in Indien herausgebildet haben, während die älteste Stelle, in der wir die Bilder beschrieben finden, in keinem einzigen Punkte von der griechischen Vorstellung sich entfernt, sich vielmehr sklavisch daran anschliefst (s. Indische Studien II, 415). Die Inder haben sich nun dieser griechischen Mittel mit bestem Erfolge bedient, und theils die Reihenfolge ihrer Mondstationen, die wegen der Verschiebung des Fixsternhimmels mit der Wirklichkeit nicht mehr übereinstimmte, rectificirt, so dafs die zwei in der alten, mit Kṛittikâ beginnenden, Ordnung letzten Mondhäuser, Âçvinî nämlich und Bharaṇî, nunmehr an der Spitze der neuen Ordnung stehen [2], deren Beginn also mit dem des Zodiakus zu-

---

1) Es ist gut, sich daran zu erinnern, dafs unser Thierkreis erst c. 560—500 a. Chr. astronomisch richtig, d. i. der Widder wirklich das Frühlingsäquinoctialzeichen war: die Ansetzung selbst aber ist natürlich schwerlich mit der absoluten Richtigkeit zusammengefallen, sondern kann an und für sich wohl bis zu 10 Grad (d. i. einem Drittel) der Entfernung, also bis zu 720 Jahren früher oder später stattgefunden haben: das „später" scheint historisch ausgeschlossen; die älteste Möglichkeit der Ansetzung aber ist hiernach 1280 a. Chr.

2) Es ist dies nicht ohne Wichtigkeit. Setzen wir nämlich den Fall, dafs diese Rectificirung etwa 400 p. Chr. stattfand und eben damals gerade absolut

sammentrifft, theils auch selbständig die astronomische Wissenschaft in einigen Punkten, wie es scheint, sogar weiter gefördert, als die Griechen. Der Name eines ihrer besten Astronomen, des Âryabhaṭṭa, wahrscheinlich eines Zeitgenossen oder unmittelbaren Nachfolgers des Puliça, ist denn auch seiner Seits in der allerdings sehr verstümmelten Form Ardubarius[1] in das Abendland gedrungen und findet sich bereits im Chronicon Paschale, dessen zweite Redaktion unter Heraklius (610—41) stattfand, als der Name eines der Urzeit angehörigen indischen Astronomen genannt.

---

richtig, d. i. Âçvinî wirklich eben das Frühlingsäquinoctialzeichen war, so erhalten wir für die absolute Richtigkeit der Ansetzung der Kṛittikâ als erster Mondstation (d. i. als Frühlingsäquinoctialzeichen) den Längenunterschied zwischen Kṛittikâ und Âçvinî, $29\frac{1}{2}$ Grad, multiplicirt mit der Summe der Jahre, binnen welchen der Fixsternhimmel sich um einen Grad verrückt, d. i. 72, also ($29\frac{1}{2} \times 72$) 2124 Jahre vor 400 p. Chr., resp. 1724 a. Chr.; zu dieser Zahl sind nun natürlich, da der gesetzte Fall eben nur ein angenommener und ganz unwahrscheinlicher ist, etwa vier Grade, ein Drittel der durchschnittlichen Entfernung (13 Grad) der Mondhäuser von einander, also circa 300 Jahre noch in Rechnung zu bringen, so dafs wir somit in runder Zahl bei Hinzufügung von 276 Jahren das Jahr 2000 a. Chr. als dasjenige erhalten, in welchem die Ansetzung der Kṛittikâ als erster Mondstation zuerst astronomisch möglich war, und bei Subtraction derselben Zahl das Jahr 1438 (oder genauer, da die Entfernung zwischen Kṛittikâ und Bharaṇî $17\frac{1}{2}$ Grad beträgt, bei Subtraction von 6 Graden resp. 432 Jahren, das Jahr 1282) als dasjenige, in welchem sie zuletzt möglich war. [Später hätte eben einer der zwischen Kṛittikâ und Bharaṇî stehenden Sterne an die Spitze treten müssen!] Zu welcher Zeit aber die Inder diese Ordnung der Mondhäuser von den Chaldäern empfingen, dafür fehlt uns jeglicher Anhalt aufser der relativen Chronologie der Schriften, in denen sie sich zuerst erwähnt findet. [Die älteste Erwähnung, und zwar zweier derselben, ist die oben pag. 76 angeführte in einem Hymnus aus dem zehnten maṇḍala der Ṛiksaṃhitâ, also jedenfalls wohl einem der spätern Stücke derselben. In der Vâj. Saṃhitâ IX, 7 werden sie unter den daselbst genannten 27 gandharva, welche das Rofs zuerst in Verein mit dem Winde angeschirrt haben, wohl zu verstehen sein. Die erste vollständige Aufführung geschieht in der Taitt. Saṃhitâ und im Kâṭhakam, und zwar werden daselbst, ebenso wie im Çatapatha Brâhmaṇa (X, 5, 4, 5), Çâṅkhây. çrautasûtra (XIV, 78), und Lâṭyâyana IV, 8, 4 nur 27 derselben genannt, während in den literargeschichtlich späteren Listen des Taittir. Brâhmaṇa (wo sich deren mehrere finden), der Atharvasaṃhitâ und des Çâṅkhâyanagṛihya (I, 26) ihrer 28 erscheinen (als zwanzigstes nämlich das dort fehlende Gestirn Abhijit). In den einzelnen Namen finden sich hiebei sehr bedeutende Differenzen, besonders im Kâṭhakam und in dem an der einen Stelle (I, 5) theilweise damit stimmenden Taittirîya Brâhmaṇa.]

1) ṭ klingt nämlich in der Aussprache wie r: die Araber nennen ihn später Ardschabhar.

Gleichzeitig nun mit dem so in seinen Hauptumrissen dargestellten Einflusse der Verbindung mit Alexandrien machten sich auch noch andere fremde Einwirkungen auf Indien geltend. Die Indoskythen nämlich, tatarisch-tibetische Stämme, behaupteten sich nach ihrer Verdrängung der griechischen Herrschaft bei stetem Kampfe mit den westlichen Königen der Perser (Arsaciden und Sassaniden), mit den östlichen indischen Fürsten und mit von Norden herandringenden Nachzüglern eignen Geschlechts sechs Jahrhunderte hindurch, in mannichfachem Wechsel des herrschenden Stammes und mit verschiedenen Unterbrechungen der Ausdehnung ihres Gebietes und ihrer Macht, im Besitze des nordwestlichen Indiens und der angränzenden Landstriche. Kanishka, einer ihrer bedeutendsten Fürsten (reg. bis 40 p. Chr.), herrschte über Kabul, Peshawer, Tokharestan, Kleintibet, Kashmir, Pendschab, Guzerate, Mâlava bis nach Barygaza hin. Zwar zerstückelte sich dies grofse Reich nach seinem Tode, da wir bald darauf, zur Zeit des Periplus nämlich, die Parther als Herren der indoskythischen Hauptstadt Minnagara am untern Indus vorfinden, aber deren Herrschaft kann nur von kurzer Dauer gewesen sein, da sich noch im Anfang des zweiten Jahrhunderts den Angaben des Ptolemaios[1] nach das Reich der Indoskythen über den südlichen Theil des Pendschab bis zur Halbinsel Guzerate erstreckte. In der folgenden Zeit ward jedoch ihre Macht immer weiter zurückgedrängt, nach Kashmir, nach Kabul und den nördlichern Landstrichen, bis sie im Anfang des vierten Jahrhunderts durch die der stammverwandten weifsen Hunnen neu gestärkt, sich wieder über Kashmir und das nordwestliche Indien verbreitete, wo sie uns von Kosmas (Anfang des 6. Jahrhunderts) in voller Blüthe geschildert wird. Der Schlufs des 6. Jahrhunderts aber brachte ihrem Reiche durch die Macht des Sassaniden Nûschirvan und sodann durch die der Türken den Untergang. Von dieser langen Herrschaft nun der tatarischen Stämme erhalten

1) Oder sind diese Angaben nur eine Wiederholung derer des Periplus?

wir auch aus den einheimischen Nachrichten der Inder directe Kunde, sowohl in ausführlicherer Darstellung aus der Râdschataranginî, Chronik von Kashmir, als in lakonischen Notizen aus den Purâṇa; sie werden daselbst mit verschiedenen Namen genannt, Çaka, Turushka, Tukhâra, Bhauṭṭa, Hûṇa, Hârahûṇa; auch datirt ja die eine der indischen Aeren, die 78 p. Chr. beginnende sogenannte Çaka-Aera von einem Ereigniſs, das zu ihrer Herrschaft in Bezug steht, der Tradition nach nämlich von einem Siege der Inder über einen ihrer mächtigsten Fürsten. Von wie weitgreifender Einwirkung nun diese Herrschaft der Yueitchi — so heiſsen jene Stämme bei den chinesischen Historikern — für das westliche Indien gewesen ist, hat sich erst ganz neuerdings durch die Untersuchungen von V. de St. Martin ergeben; darnach scheint es nämlich, wie nunmehr auch Lassen annimmt, ziemlich fest zu stehen, daſs die sogenannten Dshât, welche die Hauptbevölkerung des unteren Râdschasthan und des Pendschab, so wie die ackerbauende Bevölkerung Sind's und der meisten Gebiete auf dem Westufer des Indus bilden, Nachkömmlinge jener Yueitchi sind. So wichtig dies nun auch für die betreffenden Landstriche selbst ist, so würde sich doch für das übrige Indien daraus noch kein bedeutender Einfluſs dieser Fremdherrschaft präsumiren lassen, insofern jene Stämme bei ihrer Rohheit der indischen Kultur gegenüber sich nur empfangend, nicht mittheilend verhalten konnten; gerade in diesen beiden Beziehungen ist es indeſs, daſs ihnen auch für das übrige Indien eine ganz ungemeine Bedeutung zukommt, insofern sie nämlich theils die buddhistische Religion annahmen und als deren Schirmherrn auftraten, theils die Verbreitung des iranischen Sonnenkultus nach Indien hin vermittelten und begünstigten. Das Nähere hierüber ist Folgendes. Der Buddhismus zunächst war zwar ursprünglich im östlichen Indien, in Magadha, entstanden, und rasch zu hoher Blüthe und Verbreitung gelangt, wozu vielleicht schon dort nichtârische Elemente, etwa der Einfluſs der in Magadha, als in einem Gränzlande der ârischen Kultur,

noch besonders kräftig gebliebenen Ureinwohner, mitgewirkt haben mögen. In dem mittleren Indien indefs, wo die Macht der Brahmanen und der Einflufs des Kastenwesens in vollster Kraft stand, bildete sich bald eine starke Opposition gegen die buddhistische Doctrin. Die der letztern ergebene Dynastie des Açoka, welche sie auf jede Weise, zum Theil wohl auch durch Gewalt, zu befördern suchte, ward gestürzt, und es herrschten 150 Jahre lang, von c. 178—23 a. Chr. die brahmanisch gesinnten Fürstenfamilien der Çuṇga und Kâṇva. Der Stifter der ersteren, Pushpamitra, stellte sogar, der Legende der nördlichen Buddhisten im Açokâvadâna nach, eine harte und blutige Verfolgung der Buddhisten an [1], wobei er indefs in den westlichen Theilen seines Reiches, in Çâkala, auf erfolgreichen Widerstand stiefs; es liegt die Versuchung nahe, diesen Umstand mit der in der brahmanischen Sage erhaltenen Nachricht, dafs Pushpamitra am rechten Ufer des Sindhu mit den Yavana gekämpft habe, in Verbindung zu bringen, insofern sich aus unserer früheren Darstellung die griechischen Könige, zu deren Gebiet ja Çâkala gehörte, als den Buddhismus begünstigend ergeben haben. Wenn nun der letztere schon an und für sich in dem nordwestlichen Theile Indiens, wo die Brahmanen nie zu der ausschliefslichen Macht, wie in Hindostan selbst, gelangt waren, weniger Widerstand und leichteren Eingang gefunden haben mag, so war es ferner auch in der Natur der Dinge vollständig begründet, dafs die Anhänger dieser Lehre, die eben gar keinen Unterschied zwischen Âriern und Fremden macht, sondern allen Menschen und Kasten ohne Unterschied ihr Evangelium predigt, von ihren einheimischen Herrschern bedrängt, sich an die fremden anschlossen, zumal die Mission ja überhaupt ein hervorstechender Charakterzug des Buddhismus ist. Ob nun auch die griechischen Fürsten, die von einer eigenen Kultur getragen waren, nicht direct zu Convertiten wurden,

1) Eine Erinnerung hieran finde ich in der im Pantschatantra p. 235 ff. (edit. Kosegarten) mitgetheilten Erzählung.

sondern nur, wohl schon des politischen Interesses wegen, das sie dazu antrieb, eine Religion begünstigten, in deren Augen die Fremden eben so viel galten, als die Einheimischen, so war dies Verhältnifs doch bei ihren Nachfolgern, den indoskythischen Fürsten, ein für den Buddhismus bei Weitem günstigeres. Diese rohen, ungebildeten Stämme, bei denen der in ihren erst seit kurzer Zeit erworbenen irânischen Sitzen herrschende Cultus noch nicht festen Fufs gefafst hatte, schlossen sich dem Buddhismus mit der ganzen Innigkeit und Wärme an, die in einem solchen Falle natürlich ist, und ihr frischer Glaubenseifer unterstützte den der buddhistischen Sendboten in so ausgedehnter und tiefgreifender Weise, dafs der Buddhismus bald die Volksreligion fast aller tatarischen Stämme ward und seitdem geblieben ist. Unter Kanishka's Regierung fand denn auch in Kashmir die dritte grofse buddhistische Synode Statt, in welcher der Canon der heiligen Schriften der nördlichen Buddhisten angeblich in derselben Anordnung, in der er jetzt noch vorliegt, zusammengestellt und somit eine feste Grundlage für alle Zeiten gebildet ward. Es ist in der That fraglich genug, ob der kräftige Schutz, den der Buddhismus bei diesem Volke fand, nicht ein Hauptgrund ist, weshalb derselbe gerade zu dieser Zeit nochmals auch im übrigen Indien zu frischer Blüthe emporwuchs, so dafs er dann sich noch so lange Zeit daselbst gehalten hat und nicht schon eher dem Einflusse der Brahmanen weichen mufste; es spricht hiefür mit ziemlicher Entschiedenheit der Umstand, dafs jedes erfolgreiche Zurückdrängen der fremden Macht durch die einheimischen Fürsten auch von einem sichtbaren Hervortreten des Brahmanismus begleitet, deren völlige Verdrängung aber am Ende des 6. Jahrhunderts nach nicht zu langer Frist auch von der gänzlichen Vertreibung des Buddhismus aus Indien gefolgt ercheint, so dafs hienach der Brahmanismus entschieden als von dem nationalen Bewufstsein getragen auftritt. — Was sodann den zweiten Punkt, die Mittheilung des iranischen Sonnencultus nach Indien, betrifft, so hat dieselbe sowohl mittelbar als unmittelbar unter dem Schutze

der indoskythischen Herrschaft stattgefunden, mittelbar nämlich unter dem Einflusse der buddhistischen Toleranz, die eben alle Sekten gewähren, keine von der andern unterdrücken liefs, und unmittelbar, insofern der iranische Cultus theils derjenige war, den die Indoskythen nach Indien mitgebracht zu haben scheinen, theils ferner einige ihrer Fürsten denselben auch noch später direct begünstigten; dergl. wird wenigstens in der einheimischen Chronik von Kashmir von einem König Mihirakula erzählt [1], einem spätern Nachfolger des Kanishka, den auch Hiuen Thsang, ein chinesischer Reisender aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts, als einen mehrere Jahrhunderte früher in Sagala (d. i. Σαγγαλα, Çâkala) herrschenden König erwähnt. Die Münzen der älteren indoskythischen Fürsten tragen sowohl hellenische und iranische als buddhistische und brahmanische Embleme, und da auch die Christen hier vielleicht einige vorübergehende Erfolge gehabt haben mögen [2], so mag das Gewirr der verschiedenen hier zusammentreffenden Religionsformen von dem in Alexandrien wenig verschieden gewesen sein. Von den iranischen Gottheiten hat sich aber nur der Dienst einer einzigen [3], des Mithra, Sonnengottes, nämlich, der sich ja um diese Zeit auch nach dem Westen bis nach Rom selbst hin ausbreitete, in Indien Anerkennung zu verschaffen gewufst. Man hat dies in Abrede gestellt, da ja die Verehrung des Sonnengottes bei den Indern selbst eine althergebrachte gewesen sei; dies ist auch in der That ganz richtig, diejenige Form aber, die dieselbe nunmehr gewann, ist eben wesentlich von der bisherigen

---

1) Er gründete einen Tempel des Mihireçvara, baute eine Stadt Mihirapura, und umgab sich mit Brahmanen, die er aus dem Lande der Gandhâra kommen liefs. — Mihira ist das persische mihr, eine Verstümmelung aus mithra, dem Namen des Sonnengottes, s. Spiegel, Uebersetzung des Vendidad p. 274.

2) In den sogen. Akten des heil. Thomas wird erzählt, dafs ein indischer König Gondaphoras durch denselben bekehrt worden sei; den Münzen nach regierte ein Yndopherres oder Gondophara um 90 vor Chr.; es müfste in jener Legende also wohl ein anderer, späterer Fürst gleichen Namens verstanden sein.

3) Von einer andern, der Mondgöttin Nanaia, Nana hat sich der Name wenigstens noch im Indischen erhalten, insofern die mit ihrem Namen versehenen Münzen davon Nâṇaka genannt wurden, welches Wort dann später zu der allgemeinen Bedeutung von: Münze überhaupt gelangt ist.

verschieden; sie ist ein fremdes Pfropfreis auf den einheimischen Stamm, dessen Versetzung allerdings wohl kaum möglich gewesen wäre, wenn eben dieser Stamm nicht da war, insofern nämlich (aufser dem Islam) kein einziges Beispiel vorliegt, dafs die Inder einen aus der Ferne importirten Gottesdienst direct zu dem ihrigen gemacht hätten; hier galt es aber eben nur die neue Belebung eines eigenen alten Cultus, eine Belebung, die überdem durch eine Priesterkaste geschah, welche die Brahmanen als sich innig verwandt und verbrüdert erkannten. Die Beweise nun für den iranischen Ursprung des sich jetzt am Indus und in den andern westlichen Landstrichen Indiens, ja sogar auch in Hindostan selbst zu neuer Blüthe erhebenden Sonnencultus sind die folgenden: zunächst das Wort mihira, dessen Ursprung aus dem persischen mihr für mithra auf p. 103 in der Note besprochen ist und das fortab mehrfach in Namen vorkommt (Mihirakula, Mihiradatta, Padmamihira, Varâhamihira); der Name der Sonnenpriester sodann, den uns der Astronom Varâhamihira in seiner astrologischen saṃhitâ (59, 19) überliefert, Magâs nämlich d. i. *Μαγοι* [1] (vom Commentar durch Magabrâhmaṇâs erklärt); endlich die Angabe bei demselben (58, 46–48), wie die Statue des Sonnengottes herzustellen sei [2], nämlich „verhüllt vom Fufs bis zur Brust nach der Weise der nördlichen Völker (d. i. mit Unterkleid), in einen Mantel gehüllt, eine Art Krone (mukuṭa) auf dem Haupt, von einem Strahlenkranze umgeben, mit einer herabhangenden Perlenkette und Ohrringen geschmückt, in jeder Hand eine Lotusblume haltend“, also abgesehen von den Lotusblumen ganz

1) Die bei Ptolemaios erwähnten *Βραχμανοι Μαγοι*, ein indisches Volk im südlichen Indien am Berge *Βιττιγος*, deren Stadt *Βραχμη* hiefs, stehen, der Lage wegen, schwerlich im Zusammenhange mit den Magiern.

2) Varâhamihira scheint übrigens, was sich bei einem Astronomen leicht erklärt, dem Sonnendienst ganz besonders zugeneigt gewesen zu sein; dafür spricht zunächst sein Name wie der seines Vaters Âdityadâsa, der Eingangsvers ferner seiner saṃhitâ, der den Sonnengott verherrlicht, endlich wohl auch der Umstand, dafs er bei der Statue desselben die allgemeinen Regeln über böse und gute Vorbedeutungen angiebt, und dann bemerkt, bei den übrigen Statuen verhalte sich Alles ebenso (58, 52).

wie der Mithra Helios auf den Münzen des Kanishka (s. bei Lassen II, 837. 39). Hiezu kommt noch der ausdrückliche Bericht, der im Bhavishyapurâṇa vorliegt, daſs Sâmba ein Sohn des Kṛishṇa, nachdem er von Dvârakâ nach Mitravana an der Tschandrabhâgâ (dem heutigen Tschenab) gepilgert und daselbst durch die Gnade des Sonnengottes vom Aussatz geheilt worden war, zum Dank dafür daselbst einen Sonnentempel und eine Stadt Sâmbapura gestiftet und zur Bedienung des ersteren achtzehn Magafamilien aus Çâkadvîpa herbeigeholt habe; die ausführlichen Angaben, die dabei über die Maga gemacht werden [1] lassen keinen Zweifel darüber, wer darunter zu verstehen sei, und es fragt sich somit nur, ob diese Uebersiedelung nicht vielleicht erst nach der Flucht der Parsi vor dem Islam nach Guzerate, die in den Anfang des 8. Jahrhunderts, nach Andern indeſs erst in das 10. Jahrhundert fällt, stattfand; dafür scheint zu sprechen, daſs Sâmba den herbeigerufenen Maga Frauen aus dem Geschlecht der Bhodscha in Dvârakâ gab, da letzterer Ort nach Guzerate verlegt wird: es beweist dies wohl aber nur, daſs die Abfassung der Legende, wie sie im Bhavishyapurâṇa vorliegt, nach jener Zeit stattfand: wir haben nämlich schon aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts aus dem Munde des chinesischen Pilgers Hiuen Thsang die Nachricht, daſs in Me ou lo san pou lo, d. i. dem heutigen Multan am Tschenab, sich ein groſsartiger Sonnentempel befand, zu dem aus den verschiedensten Theilen Indiens gewallfahrtet ward [2]: dies Zeugniſs wird bestätigt vier Jahrhunderte später durch Albîrûnî, der uns berichtet, daſs Multan die Namen haṇsapura, bhagapura [3], sâm-

---

1) Sie sind Kinder des Feuers und der Sonne von der Nishkumbhâ, Tochter des Ṛiju, aus dem Geschlecht des Mihira; ihre vier Veda heiſsen Vada (! Yaçna), Viçvavada (Viçpered), Vidud (Vendidad) und Âṅgirasa (!). Ihre heilige Schnur heiſst avyaṅga (aiwyâoṅhana Zend), ihr Reinigungsgras varsama (bareçman Z.) etc.: s. Wilson bei Reinaud mémoire sur l'Inde p. 391 — 96. Auch im Mahâbhârata VI, 436 werden die Maga (so ist zu lesen statt Mṛiga) als die Brahmanen von Çâkadvîpa genannt.

2) S. Reinaud a. a. O. p. 154, 213, 248.

3) haṇsa und bhaga sind indische Namen der Sonne: bei der Benennung

bapura trage, dafs daselbst jährlich ein Fest zu Ehren des Sonnengotts unter dem Namen Sâmbapurayâtrâ gefeiert werde, und dafs die Priester desselben wie die Anhänger des Zoroaster Maga genannt würden [1]. In der Mitte des 9. Jahrhunderts ferner bezeugt uns Alkindi in den Bruchstücken seines Werkes [2], die im kitâb al fihrist erhalten sind, dafs der Sonnendienst in Indien sehr blühend war. In der Râdschataranginî wird aufser der bereits oben erwähnten Erzählung von Mihirakula mehrfach die Gründung von Sonnentempeln in Kashmir berichtet: einer derselben ward angeblich mit dem ganzen Gebiete von Kânyakubdscha, Kanodsche, dotirt (IV, 187): vielleicht gehört hieher die Nachricht des Hiuen Thsang, dafs auch in Kanodsche selbst ein Sonnentempel bestand. Auch im Ayeen Akbari II, 15 wird der Gründung eines Sonnentempels in Puruschottama in Kuttack im Jahre 866 gedacht.

Schliefsen wir hieran, was sich sonst noch über die Verbindung Indiens mit Persien während dieser und der folgenden Zeit ergiebt.

Dafs die Parther in dem 1. Jahrhundert vor und nach Christ. mehrfach mit den Indoskythen in feindliche Berührung geriethen und in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts p. Chr. sogar auch im Pendschab selbst eingedrungen waren, wird uns theils, wie bereits oben bemerkt, durch den Periplus des rothen Meeres, theils durch die indischen Legenden auf den Münzen der Arsaciden Vonones, Vologeses und Pakores bezeugt. — Auf Artaxerxes I, den Gründer der Sâsaniden-Dynastie (von 226 p. Chr. ab) mufs sich die Angabe in der Inschrift des Mâlavakönigs Samudragupta be-

---

bhagapura könnte indefs vielleicht auch das persische baga Gott von Einflufs gewesen sein (ebenso wie wohl für den Namen des Bhagadatta, Königs der Yavana und Tschîna im Mahâbhârata).

1) S. Reinaud a. a. O. p. 97—102.

2) Es beruhte dies Werk auf einer noch in die letzte Hälfte des 8. Jahrhunderts zurückgehenden Quelle, den Berichten nämlich eines von Yahya dem Barmekiden nach Indien zur Erforschung der dasigen religiösen Zustände und zur Herbeischaffung officineller Pflanzen geschickten Reisenden: s. Reinaud a. a. O. p. 288—92. 317.

ziehen, dafs er von einem daivaputra shâhi shâhân shâhi „götterentsprossenen König, König der Könige“ Geschenke erhalten habe (darunter yavanî-Mädchen). — Der bedeutende Einflufs, den der Buddhismus auf die Lehre des Mani geübt hat, ist leicht erklärlich durch die hohe Blüthe desselben unter den Yueitchi-Fürsten, deren Herrschaft sich ja zeitweilig auch über einen grofsen Theil der östlichen iranischen Provinzen erstreckte: dazu kam der bedeutende Handelsverkehr der Sâsanidenzeit, der so bedeutend war, dafs nach dem Zeugnifs des Hiuen Thsang in den hauptsächlichsten iranischen Handelsplätzen buddhistische sowohl als brahmanische Tempel und Klöster in grofser Anzahl bestanden, gegründet und erhalten durch die vielen indischen Kaufleute, die der Handel dahin führte und die, gerade wie die jetzigen Banianen, daselbst eine Art Colonieen bildeten. Von den Persern auf der andern Seite berichtet Kosmas, dafs sie das Haupthandelsvolk in den indischen Meeren waren: ja von Nûshirvan dem Grofsen (531—79) wird sogar überliefert, dafs er eine Expedition nach Ceylon unternommen habe: sei dies Fabel, so wird doch die von Firdusi berichtete Oberherrschaft der Sâsaniden über das Indusland durch dort gefundene Münzen mit Sanskrit- und Pehlwi-Legenden in der That bestätigt, und auch der Gebrauch von Kriegselephanten in dem Heere des Nûshirvan scheint dafür zu sprechen. Die Uebersiedelung des indischen Fabelbuches Pantschatantra nach Persien, wo es unter dem Namen der Fabeln des Bidpay, Pilpay in das Pehlwi übersetzt ward, geschah auf Nûshirvan's Veranlassung[1]: auch der Grundstock der unter dem Namen „tausend und eine Nacht“ bekannten Erzählungen, die später, wie die ebengenannten Fabeln aus dem Persischen in das Arabische übergingen, ist bereits um diese Zeit aus

[1] Renan hat neuerdings (hist. des langues Sémitiques p. 251; s. auch Journal Asiatique 1856 p. 21) auf die bei Assemani III, I. 219—20 sich findende syrische Notiz aufmerksam gemacht, wonach ein buddhistischer Mönch (Bûd Peryodûto περιοδευτής parivrâjaka) unter dem Patriarchen Ezechiel (c. 570) dies Buch aus dem Indischen übersetzt hat.

Indien nach Persien verpflanzt worden: denselben Weg ging das in Indien erfundene Schachspiel. Von Behram V. (420—440) wird erzählt, dafs er selbst in einer Verkleidung nach Indien gereist sei, und dafs er sich Musikanten und Sänger von dort kommen liefs. Es ist sogar nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermuthet worden, dafs indische Medicin und Astronomie bereits auch an den persischen Akademieen, besonders in Dschondi-Schapûr, Eingang gefunden hatten, wozu wohl die sonderbare Stelle des Ammianus Marcellinus 23, 6 heranzuziehen ist: die persische Eintheilung der Welt in sieben Keshvars z. B., in deren Mitte der Berg Tîreh und welche umgebend der Berg Alborz gedacht wird, im Bundehesch Cap. XI. XII. entspricht genau dem indischen Dvîpasystem und der Stellung der Berge Meru und Lokâloka darin [1]: es fragt sich nun aber allerdings doch noch, ob das Dvîpasystem selbst, das vor der Hand zuerst in der Nṛisiṇhapûrvatâpanîyopanishad I, 2. V, 2 erwähnt (saptadvîpavatî pṛithvî) und im Mahâbhârata VI, 155 ff. dargestellt wird, ursprünglich indisch, oder ob es nicht vielleicht erst, etwa gleichzeitig mit den sieben Planeten und der siebentägigen Woche, in der seleucidischen Zeit von den Chaldäern nach Indien übergegangen ist [2], in welchem letztern Falle die Annahme näher liegen würde, dafs auch die Perser dasselbe ebenfalls von den Chaldäern entlehnt hatten. — In Indien selbst übrigens finden sich in dieser Zeit aufser dem bereits oben Erwähnten und aufser mehrfacher Nennung der Pârada, Pahlava, Pâraçîka oder Pârasika als kriegerischer und an Kriegen mit indischen Fürsten betheiligter Völker durch-

---

1) S. Reinaud a. a. O. p. 339 ff. Spiegel in der Z. der deutschen Morg. Ges. VI, 85. 86. Auch im Koran werden die sieben Erden nebst den sieben Himmeln und sieben Meeren erwähnt: der Berg Lokâloka entspricht dem Koh Kaf der Moslims, wie Wilson zu Vishṇupurâṇa p. 202 bemerkt: er kommt vor der Hand zuerst bei Çaṇkara im Commentar zu Vṛihad Âraṇyaka III, 3, 2 (p. 571 ed. Roer) vor, indefs, wie es scheint, in einer etwas andern Stellung, als in den Purâṇa.

2) Wofür besonders der Umstand spricht, dafs die Buddhisten, die nördlichen sowohl als die südlichen, nur vier, nicht sieben Dvîpa annehmen, s. Ind. Studien III, 123. 148.

aus keine Spuren der Verbindung mit Persien vor, wohl aber treten deren in der späteren Zeit auf: als nämlich die Araber in fanatischer Glaubenswuth die parsische Religion aus ihrer Heimath verdrängten, floh eine grofse Zahl ihrer Bekenner nach Indien: ein Theil derselben liefs sich als besondere Gemeinde in Guzerate nieder, wo der Name des heutigen Bombay, Mumbaditha, noch jetzt an Pumbadita, einen Hauptsitz jüdisch-persischer Gelehrsamkeit in Mesopotamien erinnert[1]: ein anderer Theil dagegen zerstreute sich einzeln über die übrigen Theile Indiens, ward von den Brahmanen als gleichberechtigte Brüder unter dem Namen Çâkadvîpîya, aus Çâkadvîpa stammende, Brâhmaṇa aufgenommen[2] und identificirte sich allmählich vollständig mit ihnen: eine specielle Einwirkung derselben ist zwar nicht bemerkbar, aufser dafs auch sie vielleicht hie und da auf neue Belebung des Dienstes des Sonnengottes hingewirkt haben mögen, wohl aber zeichnen sich die jenen Geschlechtern sich zurechnenden Brahmanen noch jetzt durch ihre geistige Regsamkeit aus. Noch ist auch erwähnenswerth, dafs der etwa erst seit dem 9. Jahrhundert in Indien gebräuchliche, den Eigennamen vor- oder nachgesetzte Titel miçra insbesondere häufig gerade bei Männern aus den çâkadvîpîya-Geschlechtern oder aus Städten, wie sûryapura, bradhnapura (Sonnenstadt) vorkommt[3]. — Auf die Verbindung Indiens mit den moslimischen Persern und den gegenseitigen Einflufs derselben werden wir im Verlauf zurückkommen.

Gehen wir nunmehr zu den Arabern über. Ueber den Handelsverkehr und die etwaigen Niederlassungen der Inder im glücklichen Arabien zur Zeit des Ptolemaios haben wir bereits oben gesprochen: auch die arabische Sprache selbst

1) S. Spiegel in der Einleitung zur Uebersetzung des Vendidad p. 25.
2) S. Colebrooke misc. ess. II, 179.
3) Nach Colebrooke miss. ess. II, 189 gehört dieser Titel indefs den Maithila-Brâhmaṇa an: sein Ursprung ist mir räthselhaft: mit dem âryamiçra (Publikum) in den Dramen hat er natürlich nichts zu thun: an den persischen Titel Mirza ist nicht entfernt zu denken, da derselbe erst spät aus dem hybriden Emîr-zâde, Emirsohn entstanden ist.

trägt noch Spuren des ersteren, indeſs allerdings, wie das beginnende h für s zeigt, durch Vermittlung des Persischen, indem sie nämlich gestähltes Eisen muhannad, d. i. indisch bearbeitet, nennt: auch gehört wohl hieher der häufige Mädchenname Hind „Inderinn" und das davon abgeleitete Verbum hannada „Jemandem heftige Liebe einflöſsen." So spärlich die Quellen für die vormuhamedanische Zeit flieſsen, in desto reicherer Fülle strömen sie nachher zu. Schon im Jahre 712 ward für die Chaliphen das Indusland (Sind) erobert und blieb die nächsten drei Jahrhunderte, nebst allen zwischenliegenden Landstrichen im ungestörten Besitze der Araber und in steter directer Verbindung mit den Hauptsitzen des Reichs, so daſs z. B. im Jahre 767 indische Truppen in dem Kampf gegen die Byzantiner mitfochten. Der directe Handelsverkehr von Baghdad und Baçra nach der indischen Küste, und über Ceylon sogar bis nach Hinterindien hin, erwuchs bald zu einer ungemeinen Blüthe, insofern die Araber dabei ganz in die Fuſstapfen ihrer Vorgänger, der Perser, traten: auch gelang es ihnen (und in ihrem Gefolge auch den Juden) hier und dort sogar förmliche Handelskolonieen mit eigener Gerichtsbarkeit anzulegen: es wird denn auch in den indischen Schriften dieser Zeit der Yavana (dieser Name ging fortab auf die Moslims über) und Kâlayavana, schwarzen Yavana, mehrfach als unternehmender Kaufleute gedacht. Von den Persern, ihren ersten Lehrmeistern in der Wissenschaft, lernten ferner die Araber bald auch die Hochachtung vor der indischen Weisheit, und es wurden theils die unter den Sâsaniden in Pehlwi übersetzten indischen Werke daraus in das Arabische übertragen, theils neue indisch-persisch-arabische Uebersetzungen veranstaltet. Den Beginn machte die indische Fabel- und Mährchendichtung, die schon zu Muhammed's Zeit die Araber entzückte[1], zunächst die bereits in der Mitte des 8. Jahrhunderts unter dem Namen Kalîla va Dimna übertragenen Fabeln des Pilpay, sodann das

1) Nach Ibn Abi Uçaibia bei Reinaud a. a. O. p. 311.

Buch des Sindbad (*Συντιπας*) oder der sieben weisen Meister: beide sind seitdem in fast alle europäischen und westasiatischen Sprachen übersetzt und allgemeines Volksgut geworden: aufser ihnen werden noch eine Menge anderer dergl. Uebersetzungen von den arabischen Literarhistorikern genannt [1], die weder selbst noch in ihrem indischen Original erhalten sind, und gehören hieher ferner auch die allerdings in ihrer jetzigen Gestalt nur noch in wenigen Zügen ihren indischen Ursprung verrathenden Erzählungen der tausend und eine Nacht. Durch jene Uebersetzungen nun und besonders auch durch die Erzählungen der aus dem Orient heimkehrenden Kreuzfahrer und Pilger ist denn auch ferner die ganze indische Zauber- und Feen-Welt in ihren Hauptvorstellungen bei uns im Abendlande eingebürgert worden [2]: Nebelkappe, Meilenstiefeln, Zauberspiegel (für Vergangenheit und Gegenwart), Tischchen-decke-dich, Säckel des Fortunatus, Zauberstab (was man mit ihm schreibt, geschieht), Zauberblume (so lange frisch, Zeichen der Treue), Zaubersalbe (die unsichtbar oder unverwundbar macht) etc. sind alle ächt indischen Ursprungs: ja auch das eigentliche Hexenunwesen, wie es sich vom 13., 14. Jahrhundert ab bei uns entwickelte, findet in den indischen Çâkinî, Ḍâkinî, Yoginî eine so vollständige Parallele [3], dafs ein innerer Zusammenhang fast unausweichlich

---

1) S. v. Hammer's Literaturgeschichte der Araber III, 350 not.

2) Uebrigens sind wohl auch umgekehrt manche fremde Sagen und dgl. in die indischen Mährchensammlungen, deren jetzige Form ja meist erst aus dem 12. Jahrhundert datirt, übergegangen, so z. B. das trojanische Pferd (Somad. XII. 4. 5), die Achillesferse (XI, 65), der Jonas im Fisch (XXV, 47 und Râdschatar. IV, 503), der trockene Durchzug durchs rothe Meer (Râdsch. IV, 250), die Selbstverstümmelung des Zopyros (Râdsch. IV, 277 ff.), die Verbrennung Roms auf Befehl des Nero (Râdsch. IV, 310), Salomo's Richterspruch (I. Könige 3, 16—25), im Dsanglun, s. Schiefners Ergänzungen zu Schmidts Ausgabe desselben p. 59 etc. — [Wenn sich „der Gang nach dem Eisenhammer" bei Somad. XX, 194 ff. wiederfindet, so ist hier offenbar die indische Form das Original, s. H. F. W. Hinrichs „Schiller's Dichtungen" Leipzig 1837. I, 269 ff. — Vgl. übrigens noch die in meinem Schriftchen „über den Zusammenhang griechischer Fabeln mit indischen" pag. 30 angeführten Berührungspunkte].

3) Dieselben reiten kraft mystischer Zaubersprüche Nachts nackt durch die Lüfte, wo sie ihre Tänze halten, oder zu einer Todtenstätte, wo sie sich theils an Menschenfleisch sättigen, theils die Todten belebend mit ihnen der Wollust pflegen (s. Somad. XX, 104 ff. Râdschat. II, 505 ff. [freilich auch Daçakumâra pag. 164]): sie werden auch Leberesser (pers. dschiggerkhâr) genannt und

scheint, zumal uns die Vorstellung von diesen hauptsächlich in aus Kashmir stammenden Schriften vorliegt, welches Land ja mit den Moslims in der nächsten Berührung war.

Einen ganz entsprechenden Einfluſs hat übrigens das Abendland durch Vermittlung der Araber auch in Arithmetik, Astronomie, Astrologie und Medicin von Indien erfahren, da in allen diesen Branchen die Inder die Lehrer der Araber, wie diese wieder die des Abendlands gewesen sind. Die arabische Arithmetik zunächst und Astronomie ist in ihrer ältesten Phase rein auf indischen Grundlagen ruhend. Was wir arabische Zahlen nennen, nennen die Araber selbst indische Zahlen, und sind es auch in der That nur die wenig veränderten Anfangsbuchstaben der eins bis neun bedeutenden Sanskritwörter: die Null ist der Anfangsbuchstabe des Wortes çûnya, welches leer bedeutet. Erst seit dem 9. Jahrhundert sind diese Zeichen den Arabern bekannt geworden, und dauerte es eine geraume Zeit, ehe sie die alphabetische Zahlbezeichnung, die bisher bei ihnen üblich war, verdrängten. Wenn ferner zwar schon im Qorân sowohl sûr. 25, 62 die Zodiakalbilder, und zwar unter dem griechischen Namen burdsch (πυργος), als auch sûr. 10, 5 die Mondstationen erwähnt werden, so ist dennoch diejenige Form, unter der diese beiden Himmelseintheilungen in der arabischen Astronomie erscheinen, wesentlich durch indischen Einfluſs bedingt [1], insofern nämlich sowohl die übrigens allerdings ziem-

---

sinken im Wasser nicht unter (s. Ayeen Akbari II, 117). — Die Vorstellung weiblicher Unholde an und für sich ist indeſs bei den Indern und Persern uralt: ja vielleicht schon der indo-germanischen Urzeit angehörig, wie der Dienst der Hekate, die Lamien etc. zu bezeugen scheinen: auch der den Hexen zugeschriebene Genuſs des Menschenfleisches scheint sich schon bei Römern und Griechen zu finden. Die Wurzel çak, mächtig sein, von der çatschî und çakti, Götterkraft, sowie çâkinî (corrumpirt: ḍâkinî), die mächtige, abgeleitet sind, scheint auch dem griechischen Hekate, und sogar auch unserm hag, Hexe, selbst zu Grunde zu liegen.

1) Die Mondstationen, die Muhammed kannte, waren vielleicht dieselben, die im Bundehesch Cap. 2 namentlich aufgezählt werden: bei der Dunkelheit der dortigen, höchst eigenthümlichen Namen aber kann ich wenigstens nicht erkennen, ob dieselben mit Âçvinî oder mit Kṛittikâ beginnen, oder mit andern Worten, ob die alte chaldäische oder die neue indische Ordnung daselbst vorliegt: in den ebend. angeführten Namen der Zodiakalbilder kann ich nichts spe-

lich geringfügigen Modificationen, welche die griechischen Thierbilder allmählich in Indien erfahren hatten, in dieselbe übergegangen sind, als auch ferner die Mondstationen sich in ihr nicht in der alten chaldäischen, sondern in ihrer neuen mit Âçvinî beginnenden indischen Ordnung produciren: es erscheinen auch ferner die Planeten daselbst in ihrer indischen Neunzahl, insofern Kopf und Schwanz des Drachen, der als Sonne und Mond bedräuend gedacht wird, zu den übrigen sieben Planeten hinzugetreten sind. Da wir nun wissen [1], dafs schon zu Muhammeds Zeit der arabische Arzt Hareth, nachdem er seine Studien auf der persischen Akademie in Dschondi-Schapur gemacht hatte, nach Indien ging und sich von da zurückgekehrt an einer medicinischen Schule im glücklichen Arabien niederliefs, so könnte man, bei der innigen Verbindung von Medicin und Astrologie in jener Zeit, vermuthen, dafs auch schon damals der Grund zu dem Einflufs der indischen Astronomie auf die arabische gelegt ward: wir haben indefs die genaue Nachricht, dafs der Beginn desselben erst dem Jahre 772 angehört, in welchem Jahre ein Inder nach Baghdad kam, der die Kenntnifs des dem indischen König Phîghar (?) sein Entstehen verdankenden Sindhind, d. i. siddhânta mitbrachte und einen Abrifs desselben verfertigte, der auf Befehl des Chaliphen in das Arabische übersetzt ward: die Berechnung der kardadschât, d. i. kramadschyâ, sinus rectus, war darin u. A. auf das Genaueste gelehrt, es war also von ächt wissenschaftlichem, trigonometrischem Charakter. Es knüpften sich daran eine grofse Zahl verschiedener Werke zur Erklärung desselben, und, nachdem später auch des Ptolemaios *μεγιστη* übersetzt war, zur Vereinigung oder Lösung der beiderseitigen Diskrepanzen.

---

ciell Indisches entdecken — Spiegel indefs in der Z. der deutschen Morg. Ges. VI. 82—85 ist andrer Meinung, — auch kennt der Bundehesch nur sieben Planeten, und darunter den Saturn mit seinem chaldäischen Namen, Kevan. — Bei den Chinesen, die die Mondhäuser entweder schon in alter Zeit von den Chaldäern, oder erst von den Buddhisten erhielten, beginnen dieselben, wie bei diesen, mit Kṛittikâ.

1) S. Reinaud a. a. O. p. 310. 311.

Muhammed ben Musa, der Verfasser eines dieser Werke, führte aufserdem auch die indische Arithmetik, wesentlich nach dem System des Brahmagupta, bei den Arabern ein. Von Alkindi rühren mehrere Schriften über indische Astronomie her, die er zum Theil nach den Berichten eines von der Regierung nach Indien geschickten Reisenden verfafste. Altonûkhî reiste selbst nach Indien und brachte viele wichtige astronomische Anschauungen mit. Katkah oder Kankah (?), ein indischer Astronom, der nach Albîrûnî's Angabe am Hofe des Harun al Rashîd lebte, verfafste mehrere Schriften astronomischen und medicinischen Inhalts, die in das Arabische übersetzt wurden: letzteres geschah auch mit dem Buche Dschûdar (?) des Inders über die Nativitäten. Erwähnt werden noch Ardschabhar, d. i. Âryabhaṭṭa, sodann Arkand, d. i. ahargaṇa, Name einer Methode des Brahmagupta, ein Buch des Çandschahal (?) ferner über Nativitäten, und endlich ein Buch des Shânak (Çaunaka?) über Astronomie im Allgemeinen [1]. Die Spuren dieses indischen Einflusses zeigen sich auch in den lateinischen Uebersetzungen der arabischen Astronomen zur Genüge, insofern theils die Inder im Allgemeinen mehrfach darin erwähnt werden, theils speciell ein Kankaraf Indus, der mit jenem Katkah, Kankah, wohl identisch ist, citirt wird: es findet sich ferner auch ein Sanskritwort selbst, utschtscha hoch, von dem Höhenstande der Planeten gebraucht, in der allerdings ziemlich unkenntlichen Form aux, gen. augis in denselben vor [2], und es ist endlich der in ihnen und sonst noch mehrfach erwähnte Mittelpunkt der Erde Arim, Arin, identisch mit der indischen Stadt Udschdschayinî, durch die der erste indische Meridian geht, insofern nämlich deren arabischer Name Uzain in den vokallosen und unpunktirten Handschriften durch den Ausfall des Punktes über dem z in die Form arîn überging [3]. Die genaueste Kunde der indischen

1) S. Gildemeister script. Arab. de rebus Indicis p. (95) 109.

2) S. Reinaud a. a. O. p. 324. 25.

3) Nach Reinaud's scharfsinniger Vermuthung a. a. O. p. 373 ff. Auch bei den Arabern selbst behielt arîn jene Bedeutung der copula terrae.

Astronomie, wie der indischen Wissenschaft überhaupt, hat sich der Araber Albîrûnî erworben, der selbst, wie es scheint, in Indien, nämlich in Bîrûn, einer Stadt in der arabischen Provinz Sind, geboren war, jedenfalls wenigstens im Gefolge Mahmud's von Ghazna längere Zeit daselbst verweilte, und eine ganz ausgezeichnete Kenntniſs des Sanskrit besaſs: seine Nachrichten über Indien in seinem 1034 verfaſsten târîkh al Hind sind für uns ganz unschätzbar[1]: er übersetzte theils selbst einige Stücke aus dem Euklid und Almagest in das Sanskrit, theils aus diesem das laghudschâtakam, kurze Nativitätslehre des Varâhamihira in das Arabische, wie er auch aus dessen saṃhitâ, astrologischem Lehrbuch, eine groſse Zahl einzelner Stücke mittheilt.

Ebenso eifrig ward auch die indische Medicin von den Arabern studirt: auſser dem Suçruta und einem Werke des Tscharaka über die Gifte, die beide auf Befehl des Barmekiden Yahya übersetzt wurden, wird noch eine groſse Zahl indischer Aerzte sowohl als einzelner Werke aus den verschiedensten Branchen der Medicin namhaft gemacht[2], so u. A. Shânâq (Çaunaka?), Bâkhar (Vâgbhaṭṭa?), ein Buch, nidâna genannt, über die Zeichen von vierhundertundvier Krankheiten, sodann Bücher über Frauenkrankheiten[3], über Behandlung der Schwangeren, über Diätetik und die Qualität der Medicamente, über Wohlgerüche, über den Zucker[4], über Edelsteine, über Veterinärkunde, über Schlangen und ihre Gifte etc. Auch waren mehrere indische Aerzte am Hofe der Chaliphen in hohem Ansehen, besonders zur Zeit des Harun al Rashid, so Kankah, Mankah oder

1) Wir besitzen vor der Hand nur Auszüge daraus in dem bereits mehrfach erwähnten trefflichen Werke Reinaud's und in mehreren Artikeln desselben im Journal Asiatique: die Herausgabe des Textes ist zwar schon seit [nunmehr vier-] zehn Jahren versprochen, aber bis jetzt noch immer nicht erfolgt. — Ueber einen eigenthümlichen Umstand, die angebliche Nennung nämlich des Bhâskara (lebte 1114—90 circa) durch Albîrûnî habe ich in meinen Vorlesungen über indische Literaturgeschichte p. 231. 32 gesprochen.

2) S. Gildemeister a. a. O. p. 94 ff. [Flügel in Z. d. deutsch. morg. Ges. XI, 148—53.]

3) Von einer Inderinn, Namens Rûsâ oder Rûshâ, wohl einer Hebamme.

4) v. Hammer a. a. O. III, 292 übersetzt „über berauschende Getränke."

Mankbah u. A. m. Wir finden denn auch die Inder, und insbesondere den Tscharaka noch bei Avicenna (Ibn Sina), Rhazes (Al Rasi) und dem jüngern Serapion (Ibn Serabi) mehrfach genannt, und durch die lateinischen Uebersetzungen dieser letztern drang ihr Ruhm auch zu den Aerzten des Abendlandes.

Es werden übrigens auch noch andere indische Schriften als zu dieser Zeit in das Arabische übersetzt angegeben, so ein Buch über Musik unter dem Titel Biyâphar, Frucht der Weisheit, d. i. vidyâphala, mehrere Bücher astrologischen Inhalts, sowie andre über Traumdeutekunst, über die Lehre von den Vorbedeutungen aus dem unwillkürlichen Gliederzucken, über die Kunst der Vorhersagung aus den Linien der Hände, Füſse, Stirn, und mögen wir hieraus wohl mit Sicherheit schlieſsen, daſs auch die indische Zauberei, Magie und Nekromantie ihr Contingent dazu geliefert haben wird.

Endlich ist auch die arabische Philosophie, wie sich von vornherein schon vermuthen läſst, nicht ohne Berührung mit der indischen geblieben: zwar kann ich für die ältere Zeit des Islam nur ein einziges Werk anführen, welches hiefür beweist, ein Buch nämlich der Definition der indischen Logik [1], aber die genaue, in den kleinsten Details erkennbare Verwandtschaft, welche zwischen dem Çûfismus, wie er sich besonders seit dem 12. Jahrhundert ausgebildet hat, und den indischen Sânkhya- und Yoga-Systemen besteht, läſst sich nicht bloſs aus Resten parsischer oder buddhistischer Anschauungen, die in den Islam übergegangen seien, erklären, sondern bedingt einen ganz speciellen Zusammenhang: so berichtet uns denn nun auch Albîrûnî, daſs er selbst das Sânkhya-Lehrbuch des Kapila und das Buch des Patandschali, das von der Befreiung der Seele aus den Banden des Körpers handle, also das Yoga-System desselben, in das Arabische übersetzt habe: der Schluſs liegt nahe, daſs dies die Grundbücher für den Çûfismus geworden sind, und

1) S. v. Hammer a. a. O. III, 350 not. no. 10 aus dem Kitâb al Fihrist.

haben sich an sie wohl auch noch manche andere Uebersetzungen angeschlossen, wofür das Beispiel einer im 12. Jahrhundert durch das Medium des Persischen in das Arabische übertragenen Schrift spricht[1], die Anbratkund, Born des Lebenswassers, d. i. amṛitakuṇḍa genannt wird, und die Yogadoktrin behandelt.

Wenn schon von den bisher aufgeführten Uebersetzungen manche erst indirect vermittelst des Persischen gemacht wurden, so hören in der folgenden Zeit auch diese mittelbaren Uebersetzungen in das Arabische fast gänzlich auf[2], und beschränken sich alle weiteren Uebersetzungen aus dem Sanskrit fast allein auf die persische Sprache. Es findet dies seine Erklärung darin, dafs ja überhaupt das arabische Element nunmehr aufhört, die Leitung des Islam zu führen, und andere, persisch-türkisch-tatarische, Stämme dieselbe übernehmen, deren Hofsprache das Persische war. In den schrecklichen fünf Jahrhunderten übrigens, welche für Indien seit dem ersten Einfall des Mahmud von Ghazna bis zur Erhebung der Dynastie der sogenannten Grofsmogul verstrichen, ist begreiflicher Weise für persische Uebersetzungen aus dem Sanskrit wenig oder gar nichts gethan worden; den einzigen Lichtblick fast in dem grauenhaften Dunkel der Verwüstung jener Zeit gewährt die 52jährige, segensreiche Regierung des Zain-ul-âb-ed-dîn in Kashmir (circa 1408—60), welches letztere Land überhaupt seiner geschützten Lage wegen verhältnifsmäfsig noch der meisten Ruhe genofs[3]. Dschainollâbha-

1) Diese Uebersetzung ist noch vorhanden, das indische Original aber fehlt: s. Gildemeister a. a. O. p. 115 ff.

2) Es werden sich wohl nur wenige Ausnahmen finden, so z. B. eine im Jahr 1381 gemachte Uebersetzung des dem Çâlihotra zugeschriebenen Buches über Veterinärkunde.

3) Hieraus, und aus der schon von Albîrûnî so hart getadelten Ruhmredigkeit der Inder, erklärt es sich auch, dafs in der einheimischen Geschichte dieses Landes sich nur so wenig Spuren über die ersten Einfälle der Moslims finden lassen; es sind deren indefs allerdings doch mehr vorhanden, als sich nach der Kalkuttaer Ausgabe erwarten läfst, und hat bereits Wilson auf mehrere aufmerksam gemacht; statt dussani oder mussuni, statt summuni und statt sussala wird wohl überall mussuli, wie die Moslims genannt werden, zu lesen sein. Gildemeister's Einwurf in der einen Stelle (IV, 515), dafs Moslims schwer-

dîna, wie er von seinem indischen Biographen genannt wird, liefs eine Menge Werke aus dem Sanskrit in das Persische, wie auch umgekehrt, übersetzen, so die Râdschataranginî, einen Auszug der Mährchensammlung Vrihatkathâ, Chroniken, Purâna und And.[1]; bei der auf ihn folgenden Zerrüttung des Reiches indefs wird wohl all dies spurlos verschwunden sein. Erst unter Akbar dem Grofsen (1556 bis 1605) und seinem weisen Minister Faizi kam wieder eine Zeit für literarische Arbeiten, und wurden z. B. das Mahâbhârata, die Râdschataranginî, die Lîlâvatî und andere Werke in das Persische übertragen; Akbar war es, der den Gedanken einer allgemeinen, Moslims, Parsen, Hindu und Christen vereinigenden deistischen Religion fafste, ein Gedanke, der wenigstens nicht ohne Einflufs auf die Entstehung verschiedener synkretistischer Werke und Sekten geblieben ist; auch unter seinen Nachfolgern ward noch mancherlei in das Persische übersetzt, so besonders die 52 hauptsächlichsten Upanishad für seinen Urenkel Dâra Schakoh († 1658), dessen Lehrer Babu Lâl eine nach sich genannte deistische Sekte stiftete. Aufser jenen Uebersetzungen nun und dieser den Çûfismus zu neuem Leben erweckenden Richtung hat übrigens die persische Literatur an den Höfen dieser Fürsten von dem indischen Geiste auch sonst noch mannichfachen Einflufs erfahren; waren es ja doch zum nicht geringen Theil Inder selbst, die zu Moslims bekehrt oder als solche erzogen in persischer Sprache schrieben; besonders zeigt sich dieser indische Geist in der ganz eigenthümlichen Werthlosigkeit der meisten persischen Geschichtswerke dieser Zeit.

Blicken wir nun auf den Einflufs hin, den die seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts allmählich über fast ganz Indien

---

lich vor dem Schlafzimmer des Königs Dschayâpîḍa Wache gehalten haben werden, erledigt sich, wenn man dies als eitle Prahlerei fafst, ebenso wie bei Lalitâditya (IV, 144) die çâhimukhyâs (Shâh) als seine Diener angeführt werden; es sollte vielleicht jene Angabe den Gegensatz bilden zu der kurz vorher (IV, 397) berichteten Unterthänigkeit eines Vorgängers des Dschayâpîḍa gegen die Mlecha.

1) S. Dschainarâdschataranginî I, 471 ff.

ausgedehnte Herrschaft der Moslims zusammt den wiederholten Einfällen der Mogolen auf Indien selbst ausgeübt hat, so erschrecken wir, wie überall, wo der Islam dauernd hingedrungen ist, vor der Verwüstung des Landes und vor der geistigen Versumpfung der Einwohner, die uns als Folge davon entgegentritt. Die völlige Umwälzung und Auflösung der alten Staatseinrichtungen und bürgerlichen Verhältnisse, die fanatische Verfolgung der indischen Religion und die gewaltsamen Bekehrungen zum Islam bewirkten zunächst, dafs das brahmanische Element sich aus Hindostan fast ganz zurückzog und nach dem Dekhan übersiedelte, der für diese ganze Zeit der Hauptsitz der indischen Literatur ward, wo z. B. die meisten Purâṇa zusammengestellt worden sind; auch die Colonien in dem indischen Archipel und in Hinterindien erhielten in dieser Zeit wohl frischen Zuzug[1]. Eine weitere Folge aber war, dafs im Gegensatze zu den Verfolgungen auch theils der Hafs und die Verachtung gegen alles Fremde zu fanatischer Wuth entflammte, theils, wo irgend noch Schutz sich bot, der Dienst der einheimischen Gottheiten und die Bewahrung des alten Glaubens und Rechts an innerer Kraft gewann; überall daher, wo sich ein Landstrich frei und unabhängig erhielt, erwuchs die Stellung der Brahmanen, als der gebornen Vertreter des Göttlichen, welche durch den Buddhismus und den Skepticismus der früheren Zeit hart beeinträchtigt worden war, wieder zu ihrem alten Glanze; die geistige Kraft des Volkes war eben völlig gebrochen, und es fiel somit dem Aberglauben in einer krasseren und entsittlichenderen Gestalt zur Beute, als dies je bisher der Fall gewesen war; wunderbar in der That und wohl nur den vortrefflichen Naturanlagen der Inder zuzuschreiben ist es, dafs der Götterdienst, wie er sich nunmehr entwickelte, und wie er grofsentheils jetzt noch besteht, nicht noch verderblicher auf sie gewirkt hat. Nur in denjenigen Landstrichen, die ganz von den Moslims besetzt waren, und

---

1) Von einer Auswanderung indischer Stämme nach Westen hin, die jedenfalls mit den Verheerungen der Moslims oder der Mogolen zusammenhängt, haben wir noch jetzt lebendes Zeugnifs in allen Ländern Europa's, die Zigeuner nämlich.

in denen nach dem Verrauchen der ersten Verfolgungswuth die Ruhe des Besitzes, so weit es die Einfälle der Mogolen zuliefsen, eingetreten war, machte sich allmählich der monotheistische Einflufs des Islam in der Weise geltend, dafs sich deistische Sekten bildeten, mit dem ausgesprochenen Zwecke, die Moslims und die Hindu in dem Glauben an Einen Gott zu vereinen, so zuerst seit der Mitte des 15. Jahrhunderts die Sekten der Kâbir-Panths und der Sikhs, denen dann bis noch in die neueste Zeit hinein viele andere gefolgt sind; über die Bemühungen Akbar's in dieser Beziehung habe ich bereits gesprochen. Im Uebrigen zeigt sich ein unmittelbarer Einflufs der fremden Kultur auf die einheimische charakteristisch genug nur in der Astrologie, die fortab sogar mit dem Namen tâdschika, tâdschaka, d. i. arabisch, benannt wird [1]. Derselbe Alkindi, der seinerseits im 9. Jahrhundert mancherlei über indische Astronomie und Arithmetik geschrieben hatte, ward nunmehr im 15. Jahrhundert umgekehrt unter dem Namen Khindhi, Khindaka, für die Inder selbst Auctorität, die seine Schriften, wie die seiner Genossen und Nachfolger [2], studirten und übersetzten; neben die aus der früheren Periode herrührenden griechischen Kunstausdrücke traten nunmehr für die neuen Begriffe auch neue arabische termini technici, so z. B. mukâriṇâ, mukâvilâ, muçallaha, muthaçila, mûsarîpha, munthahâ, ikkavâla, kamvûla, gairikamvûla, induvâra etc. [3]. Aufser diesen

---

1) Dieser Name ist entlehnt von dem des arabischen Stammes Tai, mit dem die Perser zuerst in Berührung gekommen zu sein scheinen; tâzi ist das persische Wort für arabisch, das auch zu den Chinesen in derselben Bedeutung überging. — Tâdschika heifst in der Dschainarâdschataraṅgiṇî I, 500 ein arabisches Rofs: Tâdschibhaṭṭa ist der Name eines Fürsten daselbst.

2) Die von den Indern angegebenen Namen derselben lassen sich indefs nicht auf bekannte Persönlichkeiten zurückführen, es sind die folgenden: Khatta, oder Khattakhutta, Khuttîrya, Romaka und Hillâdscha; der Name des letzteren kommt allerdings bei den arabischen Literarhistorikern vor, aber nicht als der eines Astronomen.

3) S. Indische Studien II, 263 ff. Ziemlich gleichzeitig wurden die arabischen Astronomen auch in das Lateinische übersetzt, für die europäischen Astrologen des Mittelalters, und so kommt es, dafs wir bei diesen zum grofsen Theil dieselben arabischen Kunstausdrücke finden, als bei den Indern; ja viele derselben kannte man bisher nur aus jenen lateinischen Uebersetzungen, da arabische Texte über Astrologie nicht gedruckt sind und die Lexica nur wenig bieten.

Kunstausdrücken nun, und einigen Titeln wie hamîra Emîr, mallika Malik, çâha Shâh, khâna Khan etc. sind übrigens in das Sanskrit nur wenige Fremdwörter aufgenommen worden, die meisten natürlich in die Chroniken, wo wir z. B. madscheda Moschee, madresa Schule, khâtona Prinzessin u. A. [1] vorfinden; desto bedeutender aber ist der Einflufs der fremden Sprachen auf die neueren indischen Dialekte, Hindostans insbesondere, gewesen, deren lexikalischer Vorrath oft zu einem guten Drittheil daraus entlehnt ist.

Wir haben endlich schliefslich noch in kurzen Zügen den neu-europäischen Einflufs auf Indien zu schildern, wobei wir den Einflufs, den die Handelsverbindungen mit Indien und die dortigen Niederlassungen ihrerseits auf Europa ausgeübt haben, hier billig bei Seite lassen. Wir können leider nicht sagen, dafs der europäische Verkehr auf die indischen Verhältnisse von günstigem Einflusse gewesen sei: Fanatismus und geldgierige Habsucht, die beiden Haupttriebfedern desselben, sind eben keine passenden Civilisationselemente.

Im Jahre 1498 war es, wo Vasco de Gama zuerst nach glücklicher Umschiffung des Cap der guten Hoffnung in dem Hafen von Kalikut an der malabarischen Küste landete; von da ab nahm die Macht der Portugiesen durch ihre Tapferkeit in kurzer Zeit einen gewaltigen Aufschwung, aber ihre fanatische Grausamkeit und beispiellose Treulosigkeit trug ihnen bittern Hafs ein, so dafs die Holländer, die 1595 zuerst nach Indien kamen, bei den indischen Fürsten der Westküste bereitwillige Unterstützung gegen sie fanden, mittelst deren es ihnen dann auch von 1658 ab gelang, sie aus ganz Malabar mit Ausnahme von Goa zu vertreiben. Die gegenseitige Handelseifersucht der Europäer — zu Portugiesen und Holländern traten seit 1600 die Engländer, seit 1604 die Franzosen, seit 1612 die Dänen [2], — die zu vollständiger Bar-

1) Hieher gehört auch der in den indischen Chroniken der islamischen Zeit so häufige Ausdruck „zu den himmlischen Jungfrauen gehen“ für „in der Schlacht fallen“, in welchem der Einflufs des Qorân schwerlich zu verkennen ist. S. Indische Studien III, 146.

2) Auch eine vom deutschen Kaiser privilegirte Handelsgesellschaft, deren

barei ausartete, füllt auch noch die folgenden beiden Jahrhunderte aus und hat zu mörderischen Kriegen und zu scheufslichen Gräueln Veranlassung gegeben, wobei die Dänen allein eine vortheilhafte, freilich durch ihre geringere Macht bedingte Ausnahme machen. Den Indern selbst gegenüber glaubten sich die europäischen Kaufleute, Beamten und Soldaten nun vollends Alles erlaubt, Mord, Wollust, Erpressung, Treubruch und Verrath und es ist bezeichnend genug, dafs die Syphilis, die sie zuerst in Indien einführten [1], davon den Namen phirangiroga, Frankenkrankheit, erhalten hat, ein Name, der übrigens offenbar durch moslemische Einflüsse vermittelt ist. Es ist den Indern daher wahrlich nicht zu verdenken, wenn sie zu einer Religion, deren Bekenner ihnen in einem so schandbaren Lichte erscheinen mussten, kein Vertrauen fassen konnten; an seinen Früchten konnten sie hier wahrlich das Evangelium der Liebe nicht erkennen, und diesem Umstande ist es wohl noch mehr als dem den Indern allerdings ganz unbegreiflichen Dogma von der Trinität zuzuschreiben, dafs weder die Bemühungen der Jesuiten, unter denen sich zum Theil sehr würdige, einsichtsvolle Männer gefunden haben, noch die der dänisch-deutschen Missionare (seit 1705) irgend von Erfolg gewesen sind; die Lehren der Geistlichen wurden ja fortwährend durch die Schandthaten ihrer christlichen Glaubensgenossen auf das Härteste Lügen gestraft. Auch die Engländer sind von diesen Vorwürfen nicht auszunehmen; ihre ganze ungeheure Macht ist nur durch eine jedes Rechtsgefühl empörende, hinterlistige und treulose Politik möglich geworden, und auch jetzt noch, nachdem in den letzten 80 Jahren ihr Scepter sich über ganz Indien ausgedehnt hat und wesentliche Reformen in der inneren Verwaltung vorgenommen sind, haben sich gewifs noch mancherlei arge und schwere Mifsbräuche erhalten.

Sitz in Ostende war, hat es eine Zeitlang gegeben (seit 1717), ihr wurde aber bald (1726) der Garaus gemacht; nicht besser ging es der schwedischen Compagnie (seit 1731) und der preufsischen in Embden (seit 1751).

1) Als Gegengeschenk für die Pocken, die Europa in früherer Zeit aus Indien erhalten zu haben scheint, s. Wise, commentary on the Hindu system of medicine p. 238—39 (Calcutta 1845).

Und dennoch müssen wir dem indischen Volke Glück wünschen, dafs ihm endlich nach achthundertjähriger Unterdrückung durch fremde und einheimische Despoten der Segen eines geordneten Rechtszustandes, eines allseitigen Friedens, und einer allmählichen Erziehung durch die recht eigends zur Civilisirung der Welt berufene anglo-saxonische Raçe, die Apostel der Humanität, zu Theil geworden ist. Schon jetzt beginnt sich als unabänderlich erste Bedingung zu einem glücklichen Fortschreiten der materielle Wohlstand des Landes höchst wesentlich zu heben; denn wenn auch die englische Fabrikindustrie allerdings vielen einheimischen Handwerken und Beschäftigungen den Todesstofs gegeben hat, so sind doch die natürlichen Hülfsmittel so grofs und unerschöpflich, dafs sich neue Erwerbsquellen mit Leichtigkeit darbieten; spricht man doch jetzt schon von einer Eisenbahn, die, mitten durch das Land gelegt, Kalkutta und Bombay, die östliche und westliche Küste verbinden soll [1]. Der Hafs gegen die Fremden macht denn auch bei den Eingebornen, den Wundern der europäischen Cultur und dem Gefühle der Sicherheit gegenüber, allmählich der ehrerbietigen Scheu und dankbaren Zuneigung Platz; ihr Staunen erregt, was die europäische Philologie bereits für ihre Literatur gethan hat, und es ist kein Zweifel, dafs besonders die neuerdings ins Werk gesetzten Publikationen

[1] Auf dem Wege von Kalkutta nach Benares sind jetzt bereits c. 250 engl. Meilen Eisenbahn fertig. Ihre Benutzung durch die Inder ist eine sehr lebhafte, und da in den Waggons keine Rücksicht auf die Kasten genommen wird, sondern Brahmanen neben die untersten Classen des Volkes zu sitzen kommen, so wirkt dies ungemein auf Erschütterung der Kasten-Vorurtheile hin. — Sehr viel ist auch von den neuen Schulen zu hoffen, welche jetzt überall im Entstehen sind, um den Kindern die Elemente der europäischen Civilisation einzuprägen, gewifs der richtigste Weg zur Beseitigung des thörichten Aberglaubens, der bei der älteren Generation einmal nicht gut zu tilgen ist. — Ein Haupthindernifs einer gedeihlichen Entwicklung bleibt freilich auch dann noch, die frühen Heirathen nämlich, durch welche theils den Knaben vom 10ten, 12ten Jahre ab die Manneskraft zu früh entschwindet, theils die häufig bereits vom vierten Jahre ab verheiratheten Mädchen so vielfach, wenn ihre angeblichen Gatten vor der wirklichen Hochzeit noch sterben, zu frühzeitigem Wittwenthum, resp. da eine Wiederverheirathung ihnen durch die thörichte, auch hierin dem alten Gebrauch widersprechende Sitte nicht erlaubt ist, zu liederlichem Leben verurtheilt sind. Die englische Regierung würde sich ein grofses Verdienst erwerben, wenn sie durch einen Machtspruch alle Verheirathungen vor wirklich erreichter Mannbarkeit beider Theile für die Zukunft verböte: bestehen dergl. Verbote doch auch, und mit Recht, bei uns in Europa!

und Erklärungen ihrer heiligen Schriften, der Veda, berufen sind, dereinst ihrem jetzigen verrotteten Gottesdienst gegenüber eine der Luther'schen Bibelübersetzung analoge Stellung einzunehmen, den Geist der religiösen Kritik zu wecken, und so mit der Zeit dem noch herrschenden traurigen Zustande religiöser Versumpfung ein Ende zu machen; ob dabei die christliche Mission gewinnen wird, wie deren Vertreter so gern glauben, oder ob sich aus einer verjüngten Erkenntnifs der eigenen uralten Anschauungen dieselben zu neuem Leben gestalten werden, bleibt der Zukunft überlassen: die durch den edlen Ram Mohun Roy zu letzterem Zwecke gestiftete tattvabodhinî sabhâ, „wahrheitsforschende Gesellschaft", scheint leider trotz vieler vortrefflichen Publikationen[1] im Sinne des vedântischen Monotheismus sich bis jetzt noch keines grofsartigen und nachhaltigen Erfolgs zu erfreuen und den davon gehegten Erwartungen wenig zu entsprechen.

1) Eine der neueren trägt z. B. den Titel ekam evâdvitîyam, parameçvarera mahimâ „das Alleinige, Zweitlose (Absolute), oder die Hoheit des höchsten Herrn."

ÜBER DEN SEMITISCHEN URSPRUNG DES INDISCHEN ALPHABETS.

GESCHRIEBEN IM AUGUST 1855.

Ulr. Fr. Kopp, der geniale Begründer der neuern Palaeographie, war es, der in seinem trefflichen Werke „Bilder und Schriften der Vorzeit“ Band II (Mannheim 1821) p. 348 ff. zuerst auf die Möglichkeit einer Zurückführung des Devanâgarî auf semitischen Ursprung aufmerksam machte. Freilich drückt er sich nur sehr zaghaft aus [1], insofern ihm die gewaltigen Veränderungen, welche die indische Schrift durchgemacht haben mufs, ehe sie eben zu der jetzigen Devanâgarî-Form gelangen konnte, jede unmittelbare Vergleichung mit der phönicischen Schrift auf das Entschiedenste widerriethen, aber er wagt es trotz dessen (p. 374) fünf phönicische Zeichen mit entsprechenden Devanâgarî-Buchstaben zu vergleichen, und es ist gewifs kein geringes Zeichen seines genialen Scharfblickes, dafs darunter wirklich vier sind, k, g, ch (tsch), und t, bei denen er Recht hat. Wenn er hierauf fortfährt: „Gesetzt aber auch die phönicische und indische Schrift könnten zu einem Stamme gezählt werden, so würde nach dem, was ich über die Veränderung der letztern oben

---

1) „Schon die Stellung der Schrift (von Links nämlich nach Rechts), die Verbindungsart der Consonanten mit den Vokalen, die Gestalt und Menge der Schriftzeichen, selbst die verschiedenen dadurch ausgedrückten Töne — alles dies müfste uns Grauen erregen, wenn Jemand von den indischen Schriften den semitischen Ursprung darzuthun sich unterfangen wollte. Demohngeachtet ist es aber möglich, dafs Semiten auf die eine und die andere der vielen indischen Schriftgattungen eingewirkt haben, theils kann dies durch die Nachbarschaft angrenzender Länder geschehen sein, theils durch mancher Fremden, welche sich semitischer Schrift bedienten, Aufenthalt in Indien selbst.“

(p. 369) bemerkt habe, es jetzt doch kaum mehr möglich sein, eine Gleichheit wieder aufzufinden", so hebt er diese Bemerkung doch durch die unmittelbar folgenden Worte wieder auf: „indessen hat unsre deutsche Schrift, mit welcher ich hier eben drucken lasse, noch weniger Aehnlichkeit mit der phönicischen, und doch läfst sich klar beweisen, dafs sie aus derselben durch mehrere Stufen hervorgegangen." Diese Stufen nun sind seitdem auch für das Devanâgarî gefunden worden.

Nach Kopp hat R. Lepsius in seiner Schrift „Paläographie als Mittel für die Sprachforschung zunächst am Sanskrit nachgewiesen" (datirt Paris Januar 1834) die Schriftzüge des Devanâgarî auf ihre ursprünglichen Formen zu reduciren gesucht. So geistvoll nun dieses Schriftchen auch in sprachlicher Beziehung, so bedeutungsvoll es für die Lautgeschichte auch ist, so kann es doch in paläographischer Hinsicht nur als ein vollständiger Fehlgriff bezeichnet werden. Der Verf. hat nämlich die jetzige Form der Buchstaben, und zwar diese nicht einmal nach dem Usus der Handschriften, sondern nach dem A. W. v. Schlegel'schen Typen-Schnitt zur Basis seiner Untersuchungen gemacht! und ist so zu paläographisch natürlich höchst sonderbaren, ob auch sprachgeschichtlich für die betreffenden Laute oft höchst interessanten und wichtigen Resultaten gelangt. Wunderbar, dafs nach Kopp's Worten (a. a. O. p. 369) hierüber noch dreizehn Jahre später ein solcher Mifsgriff möglich gewesen ist!

Auch in einer zweiten Abhandlung von Lepsius „über die Anordnung und Verwandtschaft des Semitischen, Indischen, Aethiopischen, Alt-Persischen und Alt-Aegyptischen Alphabets" (datirt Paris März 1835) ist von paläographischem Fundament nicht die Rede: es stützt sich dieselbe vielmehr, was das Indische betrifft, lediglich auf die vierzehn sogenannten çivasûtra, ein Buchstabenverzeichnifs, welches dem grammatischen Lehrbuch des Pâṇini vorausgeschickt wird und in dessen Anordnung der Verf. einen Rest der von ihm als ursprünglich aufgestellten systematischen Reihenfolge

des semitischen Alphabets findet, während dieselbe in der That rein in dem System und der geflissentlichen Wortkargheit der indischen Grammatiker ihren Ursprung hat, resp. was auch bereits E. Burnouf dem Verf. selbst darthat (p. 45. 46), nur dem Zwecke dient, die Bildung der grammatischen pratyâhâra, d. i. Zusammengruppirungen der unter einander verwandten Buchstaben, zu ermöglichen [1]. Wohl aber finden sich auf p. 78 dieser ebenfalls sonst höchst bedeutsamen Schrift bei Gelegenheit der Untersuchung darüber, ob das äthiopische Alphabet sich unter indischem Einflusse ausgebildet habe, die leider nur sehr kurzen Worte, „dafs auch sämmtliche Sanskritfiguren auf die semitischen zurückzuführen sind, leidet für mich keinen Zweifel."

Die Zeit für wirklich paläographische Untersuchungen über das Devanâgarî begann erst mit James Prinsep's, unsterblichen Andenkens, Entzifferung der ältesten Form des indischen Alphabets, von der alle übrigen indischen Schriften ausgegangen sind, im sechsten Bande des Journal of the Asiatic Society of Bengal 1837 p. 461 ff. Vorbereitet war dieselbe durch verschiedene Abhandlungen von ihm selbst sowohl als von W. H. Mill und W. H. Wathen über die intermediären Stufen zwischen jener ältesten Form und dem heutigen Devanâgarî, so wie anderen Abzweigungen der indischen Alphabete. War nun Prinsep, bereits ehe er noch diese älteste Form entziffert hatte, schon durch eine spätere dergl. (in den Inschriften der Gupta-Könige) in einer früheren Nro. desselben Bandes jenes Journals p. 377 ff. zu einer speciellen Vergleichung derselben mit dem griechischen Alphabete geführt worden (p. 390 ff. pl. 24), und dadurch zu dem Resultate: „that the oldest Greek was nothing more, than Sanscrit turned topsy turvy", insofern es ihm unmöglich schien, „that so constant and so close a conformity of the alphabetical symbols of two distant nations should exist without affording demonstration of a common origin", so ward diese Ueberzeugung

[1] vgl. auch M. Müller, Ṛik-Prâtiçâkhya pag. X, Zeile 20.

bei ihm durch jenen Fund noch fester, und wir finden deshalb auf der pl. XIII (und XIV) des siebenten Bandes 1838, welche die „Modifications of the Sanskrit Alphabet from 543 B. C. to 1200 A. D.“ enthält, die „greek resemblancies“ ausdrücklich in erster Reihe aufgeführt [1]. Auffallend ist es nun allerdings, daſs ein Mann wie Prinsep sich hiemit beruhigen konnte und nicht vielmehr durch seine eignen oben angeführten Worte von dem nöthigen common origin der beiden Alphabete dahin geführt ward, eben diesem in dem phönicischen Alphabete nachzuspüren. Es fehlte diesem hochverdienten Manne freilich eben bei allem seinem immensen paläographischen Genie und bei all seiner wirklich fabelhaften gleichsamen Intuition über die gegenseitigen Verhältnisse der indischen Alphabete doch die eigentliche philologische Sicherheit und historische Kritik. Beweis dafür ist z. B. auch gleich hier seine eben angeführte sonst treffliche Tafel über die allmälige stufenweise Entwicklung des indischen Alphabets von der ältesten Form aus. Statt nämlich diese letztere, wie eben historisch sicher ist, in die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. zu versetzen, setzt er sie ohne Weiteres um drei Jahrhunderte älter an: hören wir ihn selbst seinen Grund dazu angeben: „I begin with the sixth century before the Christian era, because I suppose, that the alphabet, which we possess, as used by the Buddhists of a couple of centuries later, was that, in which their sacred works had been written by the contemporaries of Buddha himself, who died in the year 543 B. Chr.“ Dies ist in der That stark!

Die Prinsep'sche Auffassung nun, daſs „the oldest Greek was nothing more than Sanscrit turned topsy turvy“, fand begreiflicher Weise bei unsern Philologen wenig Anklang. Ottfr. Müller in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1838 p. 252 zog daraus, unter gleichzeitiger vollständiger Anerkennung der bestehenden Aehnlichkeit, gerade das umgekehrte Resultat:

---

1) Und zwar für k, g, j (Σ!), ṇ, t, th, dh, p, ph (φ!), b, m, y, r, l, s (von P. selbst mit ? versehen).

„wenn die Verwandtschaft des alten Nagari mit dem griechischen Alphabete enger ist, als dafs sie durch gemeinsame Abstammung aus dem Phönicischen erklärt werden könnte, wird man dann zu dem Schlusse gedrängt, dafs es die Griechen gewesen, welche dieses Alphabet den Indern zugebracht haben und folglich die Götterschrift der Braminen nicht älter als Alexander ist.“ Diese letztere Ansicht nun als nichtig zu erweisen, ward Chr. Lassen in seiner Abhandlung zur Geschichte der Griechischen und Indoskythischen Könige p. 167—70 (1838) nicht schwer: er erklärt indefs zugleich die ganze von Prinsep gefundene und von O. Müller approbirte Aehnlichkeit für „Täuschung“, ohne sich irgendwie auf den von Letzterem selbst dargebotenen Ausweg der „gemeinsamen Abstammung aus dem Phönicischen“ einzulassen. Auch berührt Lassen an diesem Orte noch nicht, wie er dann später ausführlich gethan, die Beweise, welche aus den Nachrichten der Griechen selbst für das Bestehen indischer Schrift zu Alexander's Zeit vorliegen. Nach Nearch's Erzählung nämlich berichtet Strabo XV, 1, 68 ausdrücklich, dafs die Inder ihre Briefe auf hartgeschlagenem Baumwollenzeuge schrieben, *ἐπιστολὰς δὲ γράφειν ἐν σινδόσι λίαν κεκροτημένας*: wenn nach Andern ibid. sie sich der Buchstaben gar nicht bedienten, *γράμμασιν αὐτοὺς μὴ χρῆσθαι*, so ist dies ein reines Mifsverständnifs, wie sich aus ibid. §. 53 ergiebt, wo diese selbe Angabe, *οὐδὲ γράμματα εἰδέναι αὐτούς*, nach Megasthenes' Aussage wiederholt wird, jedoch in einem ganz andern Zusammenhange, insofern nämlich hienach unter *γράμματα* nicht die Schriftzüge, sondern juristische Schriftstücke oder geschriebene Gesetze zu verstehen sind, deren Mangel bei den gerichtlichen Verhandlungen Megasthenes als einen Beweis für die Einfachheit und Rechtlichkeit der Inder anführt, ebenso wie dieselben weder Unterpfänder noch Siegel (noch schriftliche Verträge s. Ailian IV, 1) brauchten. Der Gebrauch der Schrift wird überdem von Megasthenes selbst kurz vorher bei Strabo ibid. §. 50 für die Meilensteine bezeugt, welche auf den Landstrafsen alle zehn Stadien standen: *τὰς ἐκτροπὰς καὶ τὰ δια-*

στήματα δηλοῦσαι (s. Schwanbeck Megasthenes p. 51. 113. 126). Nach Curtius 8, 9 (libri arborum teneri haud secus quam chartae literarum notas capiunt) scheint man sich auch des Bastes verschiedener Bäume als Schreibpapier bedient zu haben. Wenn man somit nicht des Zeugnisses der Felseninschriften des Piyadasi (Açoka) bedarf, um den Gebrauch der Schrift bei den Indern für das dritte Jahrhundert a. Chr. zu beweisen, sondern die Zeugnisse der Begleiter und unmittelbaren Nachfolger Alexander's dafür schon vollständig ausreichen, so steht es doch in der That schlimm damit, dergl. oder noch ältere Zeugnisse und Beweise dafür aus der einheimischen Literatur der Inder selbst beizubringen. „Das hohe Alter der Grammatik und der in dieser gelehrten, genauen Schreibweisen der Vedatexte“ ist für den frühen Gebrauch der Schrift noch kein vollgültiger Beweis, wie Lassen Indische Alterthumskunde I, 840 annimmt, denn theils ist dieses „hohe Alter“ für Pâṇini wenigstens noch sehr unsicher, und auch für die prâtiçâkhyasûtra (die vedischen Grammatiken) schwerlich viel höher zu setzen, als die vorhandenen Inschriften reichen, theils ist ja vor Allem noch nachzuweisen, daſs es sich in diesen letztern Werken wirklich bereits um „Schreibweisen“ handelt und nicht blos um Recitations- und Memorir-Weisen. Alle Ausdrücke wenigstens, die ich daraus für Vedastudium kenne, führen nur auf Sprechen und Repetiren zurück, keiner auf Schrift, und man könnte füglich behaupten, daſs wenn die Schrift für die heiligen Texte im allgemeinen Gebrauche gewesen wäre, man sich mit ihrer genauen Ueberlieferung nicht so unsägliche Mühe gegeben haben würde, als man thun muſste, so lange eben nur mündliche Tradition sie von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzte [1]. Eine genauere Kenntniſs der prâtiçâkhya, als diese bis jetzt möglich gewesen ist, wird uns allein darüber Aufschluſs

1) Hat ja doch der ausdrücklichen Angabe der nördlichen Buddhisten nach trotz all ihrer Benutzung der Schrift zu monumentalen Zwecken die erste schriftliche Redaktion auch ihrer heiligen Schriften erst unter Kanishka's Regierung im 1. Jahrhundert p. Chr. stattgefunden, s. Schiefner im Bulletin der K. Russ. Akad. der Wiss. Sept. 1853 p. 168.

geben, ob sie sich eben noch nur auf mündliche Tradition oder bereits auf schriftlich bestehende Texte beziehen[1]: denn auch unter den mir bis jetzt daraus bekannten Regeln oder Bezeichnungen für grammatische Beziehungen ist keine einzige, die das Bestehen der Schrift als nothwendig voraussetzte und auf sie unbedingt zurückwiese. Das Wort repha zur Bezeichnung des r (so wie riphita, mit r versehen) ist allerdings eigenthümlich genug, insofern es jedenfalls mit √ riph verletzen, ripra bös, ripu Feind zusammengehört, und sich dafür auch noch später (vergl. Wilson sub voce) ebenso wie für die Nebenform rephas die Bedeutung low, vile, contemptible bewahrt hat: darin könnte nun eine Beziehung auf die graphische Anschmiegung des r an folgende oder vorhergehende Consonanten gesucht werden, indeſs genügt wohl auch einfach die Beziehung auf die lautliche Schwäche und Unselbständigkeit dieser Liquida (der häufige Wechsel mit l, d, s, ḥ u. s. w.), die den indischen Grammatikern ebenso wenig, wie unserm scharfsinnigen Lepsius entgangen ist (Palaeogr. p. 40).

Wie sich nun diese letzte Frage auch noch entscheiden mag, der Charakter der indischen Schrift in ihrer ältesten, vorliegenden Form aus dem 3. Jahrhundert a. Chr. bietet nichts wesentlich Monumentales mehr dar; und wenn auch der spätere Gebrauch der √ likh eig. „einritzen“, dann „schreiben“ zu

1) R. Roth „zur Lit. u. Gesch. des Veda“ p. 36 scheint sich allerdings für letztere Auffassung zu erklären, da er von „Lesung“ und „schriftlicher Befolgung“, so wie „Schreibeweisen“ spricht: ebenso p. 16 ff. Oder sollten diese Ausdrücke etwa nur ungenau und eine Art ὕστερον πρότερον sein? — Im Vâjasaneyi-prâtiçâkhya IV, 9, 14 wird von dem kramapâṭha, welcher das Bestehen der beiden andern pâṭha, des saṃhitâpâṭha und padapâṭha, voraussetzt, ausdrücklich angegeben, daſs er „smṛitiprayojanaḥ“ sei, oder wie W. Pertsch im Upalekha, proleg. p. XIV, dies übersetzt, sein Nutzen und Zweck darin bestehe: „quod memoriam adjuvet in ediscendis ac tenendis hymnis Vedicis.“ Hier ist unter: pâṭha also entschieden die Memorir- und Recitir-Weise nicht die Schreibweise verstanden. S. auch Ind. Stud. III, 253. — [M. Müller hat neuerdings, in der Vorrede zu seiner bei Brockhaus erscheinenden Ausgabe der Ṛiksaṃhita die oben aufgestellte Frage mit Bestimmtheit dahin entschieden, daſs es „nie der Zweck des Prâtiçâkhya gewesen sei, Regeln über die Schreibung des Rigveda zu geben“, daſs es „mit keiner Silbe auf einen geschriebenen Text hinweise“: sein Zweck sei vielmehr einzig der, Regeln für die Aussprache zu geben.]

einer dergl. Annahme von bloſs monumentaler Verwendung der Schrift zur Zeit desselben verleiten könnte, so steht doch dem theils die Analogie des scribere γράφειν selbst, theils das Faktum entgegen, daſs sich gerade die Edikte des Piyadasi ausdrücklich als dhammalipi bezeichnen, ein Wort, welches auf √ lip ungere, also auf mit irgend einer Dinte gemalte Buchstaben hinweist und damit eo ipso auf wirklich kurrenten[1] Gebrauch (vergl. auch die yavanânî lipiḥ im vârttika zu Pâṇini IV, 1, 49). Das bei Pâṇini zuerst gebrauchte Wort grantha, Heft, führt uns jedenfalls auf handschriftlich vorhandene Werke; weniger sicher ist dies für das schon früher nachweisbare Wort sûtra pr. Faden, Band, das eben auch einen ganz abstrakten Sinn (Leitfaden) haben könnte (s. meine Akad. Vorles. über ind. Lit. Gesch. p. 14).

Daſs nun übrigens die indische Schrift einer ziemlich langen Zeit bedurft hat, um sich aus den wenigen semitischen Zeichen heraus zur Bezeichnung aller der zahlreichen dem Sanskrit eigenen Laute und in so ganz eigenthümlicher Weise zu entwickeln, wie dies geschehen ist, liegt auf der Hand, und in so fern läſst es sich erklären, wenn Lassen Ind. Alt. I, 840 (1847) gar behauptet: „Für die alten Inder müssen wir auch die Erfindung der ihnen eigenthümlichen Schrift in Anspruch nehmen“, obwohl „Erfindung“ allerdings etwas zu viel besagt. Und wenn Lassen dann weiter zufügt: „in den Figuren zeigt sich keine Aehnlichkeit mit denen der übrigen Alphabete“, so ist diese strikte Negation[2] der von Prinsep nachgewiesenen Berührungen mit dem griechischen Alphabet eben nur ein Zerhauen des Knotens. Wir stellen uns im Folgenden eine doppelte Aufgabe, theils nämlich die dem semitischen Alphabete entsprechenden Zeichen des indischen nachzuweisen, theils ferner die Entstehung der übrigen indischen

1) Denn von der Sitte „depingendi etiam literas in lapide incisas“ (Franz, elem. epigr. graec. p. 36) ist hier keine Spur.

2) In der Ztschr. f. d. Kunde d. M. III, 172 (1840, also später als die Abh. zur Gesch. der Griech. u. Indosk. K.) hieſs es wenigstens nur: „Eine wirkliche Verwandtschaft etwa mit der altphönicischen (Schrift) ist dem Ref. noch entschieden problematisch.“

Zeichen aus einander, resp. aus den vorigen zu erklären. Wir schicken dieser Untersuchung indeſs erst noch ein paar Worte darüber voraus, weshalb überhaupt und in welcher Weise ein semitischer Einfluſs dieser Art auf die indischen Ârier als möglich gedacht werden kann.

Die Ârier sind einer ungefähren und gewiſs nicht zu hoch gegriffenen Berechnung nach etwa im 15. Jahrhundert v. Chr. noch im Pendschâb ansäſsig gewesen[1]. Dorthin führen uns mehrere der im Ṛigveda enthaltenen Lieder als nach dem Schauplatz ihrer Entstehungsmöglichkeit. In ihren dortigen Sitzen nun standen sie noch in entschiedenem Zusammenhange mit dem Handelsverkehr der alten Welt. Nach Lassen's so wahrscheinlicher Vermuthung ist das Land der Abhîra an der Mündung des Indus das Ophir, von wo die Phönicier zu Salomo's Zeit längs des arabischen Meerbusens dahinziehend ihre kostbaren Waaren holten. Die Verbindung mit den Reichen in Mesopotamien längs des persischen Meerbusens, die ja noch viel näher lag, wird also auch schwerlich je unterbrochen gewesen sein. Die Erwähnungen im Ṛigveda von Schiffsfahrten und von Rettung aus Schiffbruch und Meeresnoth weisen andrerseits darauf hin, daſs auch die Inder sich auf dem Meere, samudra, wohl zu tummeln verstanden, und ist es schwerlich gerathen, wie man gewollt hat, hier unter samudra bloſs den Himmelsocean und in jenen Ausdrücken einfache Allegorieen zu erkennen. Für anderweitige direkte, wenn auch nur zeitweise Berührungen mit Assyriens Herrschern scheinen sich neuerdings von Ninive her noch ganz unverfängliche Data in Aussicht zu stellen. Die Eintheilung der Mondbahn in 27 (28) Mondhäuser ist entschieden entweder babylonischen oder indischen Ursprungs, unmöglich kann sie von beiden Völkern unabhängig von einander gemacht worden sein. Da wir nun für die Inder jener Zeit durchaus keine irgend welche besondere astronomische Fertigkeit in Anspruch

---

1) Vergl. meinen Vortrag „die neuern Forschungen über das alte Indien“ (1854) p. 22. 23. 35. [oben p. 14—16. 26.]

nehmen dürfen, so ist wohl kein Zweifel darüber, wer hier der entleihende Theil war. Anzunehmen, dafs die Inder diese Mondbahntheilung bereits bei ihrer Einwanderung nach Indien aus ihren früheren den Semiten benachbarten Sitzen mitgebracht hätten, wie man dies wohl für die mythologischen Berührungen in Bezug auf die Fluthsage, die Vorstellungen vom Paradiese (der brahma-Welt in der Kaushîtaki-Up.) u. dergl. anzunehmen hat, verbietet uns das astronomische Datum jener Eintheilung, welches uns nach einer durchschnittlichen Berechnung etwa in das Jahr 1400 a. Chr. hinaufführt[1]: und in dieser Zeit hatten die Ârier ihre Wanderung nach dem Pendschâb jedenfalls bereits angetreten. Es kann ihnen somit dieselbe nur durch den Handelsverkehr zugekommen sein, und zwar dies ebenso gut, wie ja umgekehrt indische Produkte mit ihren indischen Namen zu den Semiten gewandert sind. Derselbe Weg nun stand auch dem semitischen Alphabete offen, und war es ja bei kaufmännischen Geschäften geradezu fast unumgänglich, dafs das Schrift-besitzende Volk dieselbe im Verkehr anwandte und so seinen Handelsfreunden mittheilte. Also auch hier wesentlich, wie Kopp schon vermuthet hat (vergl. die Note oben auf S. 127). — Ueber das ungefähre Datum dieser Entleihung mufs uns offenbar die Gestalt der Schriftzüge selbst Aufschlufs geben, insofern sich dieselbe an eine bestimmte Periode der semitischen Schrift anschliefsen mufs. Nach den von Prinsep bemerkten Aehnlichkeiten mit der griechischen Schrift nämlich werden wir, falls sich dieselben bestätigen, eo ipso dazu geführt, die Entleihung von Seiten der Inder etwa um dieselbe Zeit anzusetzen, in wel-

---

1) 2000 nämlich a. Chr. ist dasjenige Jahr, in welchem die Ansetzung der Kṛittikâ als erster Mondstation zuerst, 1282 dasjenige, in welchem sie zuletzt astronomisch möglich war: vergl. meine Berechnung in den Ind. Stud. II, 413—14 und in der Allg. Mon. für Wiss. und Lit. August 1853. p. 683 [oben p. 98 *.] — Nach Biot freilich, im Journ. des Savans Mai 1840 p. 274 fiele das Frühlings-Aequinoctium bereits im Jahre 2357 (!) in die Kṛittikâs.

---

[*] Der Verlauf der Note in Z. d. D. M. G. X, 395—96 (s. auch ibid. 304) enthält noch zu meiner a. a. O. gemachten Berechnung eine Berichtigung, die indefs in ihrer Form auch nicht ganz passend ist. Oben p. 98 habe ich das Verhältnifs einfacher dargestellt.

cher dieselbe von Seiten der Griechen stattgefunden hat. Eine genauere Bestimmung freilich ist nicht möglich. Auch ist natürlich unsicher, ob nicht die Inder etwa von Babylon aus mit der semitischen Schrift bekannt wurden, während die Griechen dieselbe bekanntlich von den Phöniciern entlehnten. Vielleicht bringen uns die Ausgrabungen bald speciellere Auskunft über die alte aramäische Schrift. Die von Dietrich in Bunsen's grofsem Werke (Outlines of the philosophy of universal history vol. II) publicirte Inschrift von Abushadhr ist leider zu späten Datums (doch wohl erst aus dem 2ten, 3ten Jahrhunderts p. Chr.!), um uns hier einen Anhalt bieten zu können. Doch nun zur Sache selbst!

Was zunächst das Aleph [1] betrifft, so vergleicht sich indisches a der achten Form desselben bei Gesenius und dem altgriechischen *α*, und zwar wie letztres mit der Richtung nach Links: denn da die indische Schrift die Richtung von Links nach Rechts angenommen hat, so sind in Folge dieses Wechsels mehrfach die einzelnen semitischen Buchstaben ähnlich, wie dies bei den Griechen geschehen ist, umgekehrt worden (vergl. Lepsius Paläogr. p. 11), vergl. das unter Waw, Lamed, Phe Bemerkte: die Schlinge zur Seite wäre dann mit der Zeit zu einem geraden Strich geworden. Man könnte indefs die Form des a auch anders erklären, als eine dem palmyrenischen Aleph ähnliche Entwicklung nämlich [2], und zwar dann eben wie vorhin mit schliefslicher Vereinigung des Winkels zur rechten Seite in eine gerade Linie. Eine dritte Erklärung endlich des a s. unter He.

An die älteste Form von Beth schliefst sich indisches b an, mit Weglassung des untern Striches, also ähnlich wie Kopp und Gesenius das äthiopische በ erklären. Vergl. die mit der indischen ganz identische Form des himjarischen b bei Fresnel Journ. Asiat. 1845. Sept. Oct. p. 793.

---

1) S. die Schrifttafel.

2) Doch hält es freilich schwer, dergl. gleichmäfsige Abstufung bei ganz verschiedenen Völkern und Perioden anzunehmen!

Gimel ist in seiner ältesten Form im indischen g wie im Griechischen enthalten, was schon Kopp aus der Devanâgarî-Form gemuthmaſst hat.

Aehnlich Daleth, und zwar wie im Griechischen mit Weglassung des nach unten gerichteten Striches in indischem dh. (Zugleich auch in d, s. im Verlauf.)

Für He weiſs ich nichts Analoges im Indischen, wenn man nicht, (wie griechisches *E*, so) indisches a daraus ableiten will, das in der That besonders mit dem palmyrenischen He groſse Aehnlichkeit hat und sich ähnlich wie dieses aus der älteren Form entwickelt haben könnte, vergl. indeſs das in der Note zu Aleph Bemerkte. Indisches h kann hier nicht herangezogen werden, s. im Verlauf.

Waw mit dem indischen v zu vergleichen, hält jedenfalls etwas schwer: es müſste denn etwa auf den Kopf gestellt sein, wozu dann auch indisches initiales u heranzuziehen wäre mit der verkehrten Richtung nach Rechts statt Links.

Dem Sain erscheint indisches j (dsch) entstammt, ähnlich wie griechisches *Ζητα*.

Für Chet hat bereits Kopp kühn genug das Devanâgarî ch (tschh) verglichen, und die alte Form hiefür setzt diese Identität auſser Zweifel. Als eine zweite Differenziirung des Chet (durch Theilung?) ist wohl c (tsch) anzusehen [1], und wenn sich letzteres Zeichen in ganz derselben Form und ziemlich identischer Bedeutung bei den Umbrern wiederfindet, so erhalten wir dadurch auch wohl für dieses bisher unerklärte Zeichen [2] die richtige Herleitung, und haben darin also wohl ebenfalls eine andre Form des alten Cheth, Umbrischen h zu erkennen? .

---

1) Diese Bezeichnung der palatalen tenues durch Chet ist auch lautgeschichtlich höchst interessant.

2) Lepsius (de tabb. Eugub. 1833) leitete es aus Samech ab, Gesenius dagegen verwarf dies (monum. p. 72) mit Recht, läſst aber den Ursprung unentschieden (auf tab. II dagegen stellt er es doch mit Samech zusammen!). Aufrecht-Kirchhoff (p. 71) betrachten es als eine „Erfindung“ der Umbrer.

Thet hat im Indischen ganz die griechische Form des *Θητα* und dient zur Bezeichnung desselben Lautes th wie dieses (: etymologisch freilich entspricht ϑ meist indischem dh, doch ist letzteres vielfach spätere Erweichung vergl. Ind. Stud. I, 70. 178).

Jod ist ganz identisch bei den Indern y, nur dafs die Hand sich nach oben öffnet statt nach unten, und die Handwurzel in der Mitte steht, statt an der Seite. Griechisches Iota bildet gerade die Mittelstufe, vergl. auch himjaritisches Jod. Kopp verglich Devanâgarî jh (dschh), siehe aber unter Zade.

Für Caph bietet sich indisches kh dar. Die älteste Form des Caph freilich, wo der Hammerstein durch den Stiel durchschneidet, liefse sich mit indischem k vergleichen, s. indefs unter Koph.

Lamed hat in indischem l sein vollständiges Analogon, nur dafs die Richtung nach Links geht statt nach Rechts, ganz wie bei Umbrern und Etruskern, und hie und da auch bei den Griechen. Der untere Strich ist gebogen statt eckig [1].

Mem kehrt genau in indischem m wieder, wobei nur die beiden nach unten gerichteten Striche geschlossen und gekrümmt sind, wie dies ja auch sonst so vielfach bei Mem geschehen ist [2].

Nun findet sich im cerebralen ṇ wieder, vergl. das Griechische und Etruskische. Aber auch das dentale n läfst sich dafür vergleichen, z. B. mit der 20sten Form bei Gesenius. Beide indische Formen sind offenbar nur Differenziirungen derselben Grundform.

Aus Samech indisches s herzuleiten hält zwar etwas schwer, der Hauptcharakter des Gezackten oder Welligen ist indefs doch darin nicht zu verkennen.

---

1) Wohl um dem h gegenüber eine Art Analogie hervorzubringen, vergl. unten: ein Bestreben welches noch sonst auf die Form der indischen Buchstaben von Einflufs gewesen zu sein scheint, z. B. bei y und s.

2) Interessant hiefür sind z. B. die beiden von Westergaard hinter seiner Ausgabe des Bundehesch edirten Inschriften von Hâjiabâd, welche von dem Könige Sapores I. herrühren, und von denen die in ihrer Sprache mehr irânische das geschlossene m, die mehr aramäische dagegen das offene m zeigt.

Ain finde ich im indischen e wieder: im Griechischen ist daraus bekanntlich o geworden.

Phe kehrt in p (und dem daraus gebildeten ph) wieder, nur mit veränderter Richtung nach Rechts statt nach Links, ganz wie im Griechischen, und überdem nach oben statt nach unten sich öffnend, auf den Kopf gestellt (topsy turvy), was freilich bedenklich ist, s. indefs auch bei Jod und Schin.

Zade kehrt in indischem jh (dschh) so ganz identisch wieder, dafs die geringen lautlichen Bedenken, die man dagegen haben könnte, gar nicht in Betracht kommen (vergl. noch Umbrisches Z).

Koph hat schon Kopp mit Devanâgarî k verglichen: das alte Zeichen dafür entzieht sich dieser Vergleichung durchaus nicht, vergl. z. B. die achte Form bei Gesenius, s. indefs auch unter Caph.

Resch findet sich als einfacher senkrechter Strich im Indischen r, wie in der vierzehnten Form bei Gesenius.

Schin kehrt im palatalen ç mit bewahrter Curve, aber mit der Oeffnung nach unten wieder, letzteres wie im Griechischen, Umbrischen, Etruskischen, Himjaritischen. Auch die Form des celebralen sh läfst sich ungezwungen auf Schin zurückführen. Möglicher Weise ist dies sogar der eigentliche Vertreter desselben, und s erst eine spätere durch Umkehrung daraus entstandene Differenziirung zur Bezeichnung des ç. Beide Laute finden sich übrigens in den ältesten indischen Schriftdokumenten nicht vor, weil diese in Pâli geschrieben sind, welches nur den dentalen Zischlaut s kennt. In der Prinsep'schen Tafel (pl. XIII vol. VII. 1838) werden sie erst in der dritten Stufe aufgeführt. Die nächstfolgende (vierte) Stufe giebt beide durch dasselbe nur durch die Oeffnung nach oben oder unten verschiedene Zeichen, worin wohl ein Beweis mehr für die Richtigkeit der Herleitung des ç aus dem sh zu erkennen ist.

Für Tau endlich entspricht indisches t vollständig der achten, neunten Form bei Gesenius. Schon Kopp verglich Devanâgarî t.

Als Resultat ergiebt sich Folgendes:

Initiale Vocale: a (Aleph oder He?) u (Waw) e (Ain).

Consonanten: k (Koph) kh (Caph) g (Gimel)
c und ch (Chet) j (Sain) jh (Zade).
t (Tau) th (Thet) dh (Daleth) n und ṇ (Nun)
p und ph (Phe) b (Beth) m (Mem)
y (Jod) r (Resch) l (Lamed) v (Waw?)
s (Samech) ç und sh (Schin).

Es fehlen somit noch von indischen Lauten [1]:

Initiale Vokale. i (die übrigen initialen Vokale sind nur Differenziirungen von a, i, u, e, oder fehlen ganz, s. im Verlauf).

Sämmtliche nicht-initialen Vokale.

Consonanten: gh ń
ñ
ṭ ṭh ḍ ḍh
d
bh
h. Anusvâra (ṃ), Visarga (ḥ).

Alle diese Zeichen nun mit Ausnahme der beiden letzten lassen sich aus obigen nicht unschwer durch Weiterbildung herleiten.

Was zunächst die Consonanten betrifft, so scheint mir gh aus Umkehrung von kh mit zugefügtem Strich in der Mitte entstanden, zur Unterscheidung von dem ebenso entstandenen h, welches den markirenden Strich an der Seite trägt. Das gutturale ń halte ich für eine bloſse Differenziirung des Nun, ebenso wie ṇ und n. In palatalem ñ erkenne ich umgekehrtes jh (dschh, Zade) und halte den oben links zugefügten Strich für die nasalische Marke. Aspirirtes celebrales ṭh geht offenbar auf th (Thet) zurück: das unaspirirte celebrale ṭ scheint nur durch Theilung daraus gemacht zu sein (vergl. unter Chet). Prinsep in seiner Erklärung des indischen Alphabetes (Journ. Asiat. Soc. Beng. VI, 474) hat

1) S. die Schrifttafel No. II.

gerade die entgegengesetzte Auffassung, läfst nämlich aus ṭ durch Verdoppelung ṭh (und daraus wieder th, resp. auch dh), wie aus c (tsch) durch Verdopplung die Aspirate ch (tschh) werden. Hätte man das indische Alphabet aus sich selbst zu erklären, so wäre dies gewifs der richtige Weg: bei der gegebenen semitischen Grundlage indefs mufs man von dieser ausgehen, und somit th (Thet), ch (tschh, Chet) als die älteste Form, die andern Formen als Differenziirungen daraus ansehen. — Einige Schwierigkeit machen die Formen ḍ, ḍh, d. Offenbar gehören sie indefs alle zusammen: ḍh erklärt sich sofort aus ḍ als gewundene Weiterbildung: ḍ dagegen scheint blofse Verkürzung aus d: was aber ist mit diesem anzufangen? Ich stelle die Vermuthung auf, dafs es durch Oeffnung aus (þ) ᚹ entstanden ist, der umgekehrten Form des Daleth, auf die wir bereits dh zurückgeführt haben. Die Oeffnung hätte stattgefunden eben zum Unterschied von diesem letztern: ebenso die Beibehaltung des nach unten gerichteten Striches. Von Interesse ist hier die himjaritische Form des Daleth (s. im Verlauf), die auch den obern Strich zeigt [1]. Oder sollte dieser hier hier in d etwa das in der Mitte Weggenommene zu ersetzen bestimmt sein? In letztrer Weise nämlich möchte ich bh aus b herleiten durch Oeffnung der unteren Linie und Ansetzung des da Weggenommenen an der oberen Linie und zwar in gekrümmter, später eckiger Richtung. — Der Punkt zur Bezeichnung des nasalen Nachlauts, der Doppelpunkt für den Visarga sind jedenfalls wohl indische Erfindung, wie die betreffenden Laute selbst rein indisch sind.

Was die Vokale betrifft, so hat schon **Prinsep** in den drei Punkten für initiales i „the skeleton of the third" von e nämlich gesucht: auch ich weifs keine bessere Erklärung. Die übrigen initialen Vokale â, û, ai, o, welche in der äl-

---

[1] Auffällig ist die grofse Aehnlichkeit der himjaritischen Form mit der Rune Thurs (noch jetzt þ). Auch unter den übrigen 15 Runen sind einige, die entschieden mehr Aehnlichkeit mit den betreffenden phönicischen, als mit den griechischen Buchstaben haben, z. B. Madr, Yr. Die Zeichen sind nur des Einschneidens wegen möglichst vereinfacht und eckig gemacht.

testen Stufe des Alphabetes vorkommen (und auch für î, au und ṛi gilt auf den späteren Stufen dasselbe), werden aus a, i, u, e durch Anfügung der medialen Vokalmarken gebildet. Diese letzteren aber bilden die eigentlich schöpferische That der Inder bei der Bildung ihres Alphabetes aus den ihnen überkommenen Elementen. Der ungemeine Vokalreichthum ihrer herrlichen Sprache nämlich zwang sie, sich nicht mit der armseligen semitischen Consonantenschrift als solcher zu begnügen: sie waren mit Nothwendigkeit dazu getrieben sich hier eignen Weg zu bahnen, und sie haben es in einer höchst einfachen, sinnreichen Weise gethan, die in Verbindung mit der Richtung von Links nach Rechts und mit der ebenfalls von ihnen erfundenen Verschlingung der vokallosen Consonanten zu einer Gruppe das charakteristische Merkmal aller indischen Alphabete geblieben ist, durch welches sich sofort eine jede davon abgeleitete Schrift unmittelbar als solche zu erkennen giebt. Ein Consonant nämlich ohne Vokalmarke und ohne Verschlingung zu einer Gruppe, so wie endlich ohne das specielle Zeichen der Vokallosigkeit wird mit kurzem a ausgesprochen: z. B. v=va [1], das somit einem jeden Consonanten als inhärirend gleichsam gedacht wird [2]. Die übrigen Vokale dagegen werden durch Anfügung kurzer Striche zu den Seiten der Consonanten bezeichnet, und zwar wie folgt (s. d. Tafel): va vâ vi vî vu vû ve vai vo. Das Zeichen für au wie für den ṛi-Vokal (oder gar ḷi-Vokal) ist für die erste Stufe, die uns eben nur in Pàli-Inschriften vorliegt, welche diese Vokale nicht kennen, noch nicht nachzuweisen [3]. Die darin sich findenden initialen langen Vokale sind: â, û, ai, o. Endlich ist auch die Superfigirung und resp. Affigirung des r bei folgendem oder vorhergehendem Consonanten eine speciell indische Erfindung, die eben wesentlich mit der Stellung

---

1) S. die Schrifttafel Nr. III.

2) Dies findet bekanntlich ebenso in der persischen Keilschrift statt.

3) Prinsep glaubte zuerst (1837 p. 475) in jh den initialen ṛi-Vokal zu finden, der daher auch bei Lassen Zur Gesch. der Gr. u. Indosk. K. p. 169 so aufgeführt wird: doch ist dies ein Irrthum, den Prinsep später selbst zurücknahm: auf seiner pl. XIV (1838) findet sich die Stelle des ṛi leer.

dieses Lautes im Indischen zusammenhängt (vergl. das oben p. 133 über repha Bemerkte: r ist der einzige Consonant, der einen Namen für sich hat). Auf der ältesten Stufe des Alphabetes sind dieselben indeſs noch nicht nachzuweisen, wegen des schon mehrfach erwähnten Grundes, daſs die Inschriften in Pâli verfaſst sind, welche Sprache jegliche Häufung unähnlicher Consonanten möglichst, und bei r regelmäſsig, durch Assimilation vermeidet. Suffigirt dient der gekrümmte Strich des r (auf den Denkmälern der dritten Stufe) zur Bezeichnung des medialen wie initialen ṛi-Vokals, und zwar tritt er in letzterm Falle an das initiale a[1].

Hiemit hoffe ich dem Wunsche derer genügt zu haben, welche die in letzter Zeit schon mehrfach[2] von mir im Allgemeinen ausgesprochene Ueberzeugung, daſs das indische Alphabet auf das semitische zurückzuführen sei, wirklich begründet zu sehen verlangten. Sollte im Einzelnen die paläographische Identification Widerspruch und Berichtigung erfahren, so wünsche ich dergl. selbst auf das dringendste herbei, das allgemeine Resultat aber wird schwerlich angefochten werden können. — Schlieſslich füge ich hier noch einige Bemerkungen bei über den etwa erkennbaren Einfluſs des indischen Alphabetes auf fremde Schriften, so wie über die allmälige Verzweigung desselben in Indien selbst und den von Indien aus kultivirten Ländern.

Was den erstern Punkt betrifft, so richtet sich der erste Blick natürlich sogleich nach dem benachbarten und gleichzeitigen sogenannten baktrischen oder arianischen Alphabete. Die Entzifferung desselben ist bekanntlich ebenfalls hauptsächlich das Werk des genialen Prinsep, im Journ. As. Soc. Beng. vol. IV. 1835 p. 329 ff. Der semitische Charakter dieses Alphabetes ist augenscheinlich, doch gehört es einer entwickelteren Stufe der semitischen Schrift an als das

---

1) Ueber eine eigenthümliche Bezeichnung des medialen ṛi-Vokals durch die sonst der Silbe re entsprechenden Striche s. Zeitschr. d. D. M. Ges. IX, S. 630—31.

1) Zuerst in den Ind. Stud. III, 167. (1853).

indische [1], und hat mit der Richtung von Rechts nach Links auch den semitischen Charakter mehrfach weit treuer bewahrt. Der vokalische Reichthum der Sprachen indefs, für die es verwendet ward, hat die Annahme der indischen Vokalbezeichnung zur Folge gehabt, so wie auch das Anusvâra, die Affigirung des r, und die Verbindung vokalloser Consonanten zu einer Gruppe indischen Einflufs bekunden: indefs ist es nur das Princip, welches man entlehnt hat, nicht die Bezeichnung selbst, die vielmehr vollständig differirt und dem arianischen Alphabet eigenthümlich ist, also z. B. [2] ka ki ku ke ko kaṃ kra kraṃ. Es entstehen nun durch diese Bezeichnung sowohl viele unter einander sehr ähnliche Buchstaben, als auch solche, die denen der andern semitischen Alphabete auf das Frappanteste gleichen, ohne die geringste Verbindung damit zu haben, z. B. [3] ti ri vi, die unter einander sowohl als gegenüber semitischem m sehr leicht verwechselt werden können. Ich glaube, dafs dieser Umstand von nicht geringer Bedeutung dafür gewesen ist, die Verbreitung dieses Alphabetes über einen gröfseren Kreis zu verhindern. Einen Zusammenhang desselben mit der späteren Pehlvi-Schrift der Sassaniden in den Inschriften von Hâjiabâd, Nakschi Rustam anzunehmen, halte ich, beiläufig bemerkt, für sehr mifslich: es scheint mir letztre vielmehr vollständig unabhängig davon und zwar aus einer bei Weitem späteren Stufe der semitischen Schrift hervorgegangen [4].

Ein zweites Alphabet, welches hier in Betracht zu kommen scheint, ist das äthiopische. Die Aehnlichkeit des-

1) Ob etwa auch einer mehr aramäischen, während diese einer mehr phönicischen??

2) S. die Schrifttafel No. IV.

3) S. die Schrifttafel No. V.

4) Eher könnte etwa das Parthische Alphabet der Arsaciden zum Arianischen in Bezug stehend gedacht werden, von dem wir freilich vor der Hand bis auf die wenigen Münzen noch fast gar nichts wissen (s. aber Rawlinson in vol. X. des Journ. Royal Asiat. Soc. p. 118). Auch im Armenischen und in den Alphabeten der kaukasischen Sprachen könnte man sich versucht fühlen, Anklänge an das arianische Alphabet zu finden: die Vokal-Bezeichnung in letztrem indefs schneidet es merklich genug ab und tritt dergl. Vermuthungen ziemlich scharf in den Weg.

selben mit indischen Alphabeten, und zwar insbesondere die Richtung von Links nach Rechts, die vokalische Bezeichnung resp. die Inhärenz des a, so wie auch die Form einiger Buchstaben, brachte schon Sir W. Jones (As. Res. III, 4) zu der Anschauung, dafs hier indischer Einflufs vorliege. Dagegen erklärte sich nun zunächst Kopp (1821) mit aller Bestimmtheit: die Richtung nach Rechts besage nichts, gehöre ja ebenso gut wie den Indern auch dem Abendlande an [1], die vokalische Bezeichnung sei späten Ursprungs ähnlich der masorethischen Punktation, die Consonanten endlich seien entschieden semitischen Ursprungs, was er zugleich durch Nebeneinanderstellung erwies, wobei er freilich, da er eben nur die neuere äthiopische Schrift vergleichen konnte, oft etwas gewaltsam zu Werke ging. Lepsius dagegen (zwei sprachvergl. Abhandl. p. 74 ff. 1836) hielt die von Sir W. Jones angeführten Gründe (ohne diesen übrigens zu erwähnen) für ausreichend, indischen Einflufs anzuerkennen, ohne indefs damit der semitischen Verwandtschaft des äthiopischen Alphabetes, wie sie Kopp erwiesen hatte, in den Weg treten zu wollen. Er stützte sich dabei insbesondere auch auf den Namen Musnad, den dieses Alphabet bei den Arabern führt, der nichts als die indische Schrift bedeute, da musnad die natürliche Adjectivform von sind, Indien sei. Dies ist indefs entschieden unrichtig, und hatte de Sacy schon lange vorher diese ursprünglich Paulus gehörige Erklärung zurückgewiesen. Wie von hind sich muhannad, könnte von sind sich höchstens musannad (nach Conjug. II) bilden: sind aber bedeutet gar nicht einmal Indien, sondern nur das Indusland. Es wird also wohl bei der alten Erklärung des Wortes „gestützt" bleiben müssen: sollte sich diese etwa auf die Stützung der Consonanten durch die angefügten Vokalzeichen beziehen lassen? s. indefs Rödiger in

1) Wie recht Kopp hierin hatte, zeigt sich schon daraus, worauf Rödiger zuerst hinwies (1837), dafs die himjaritische Schrift, aus der die äthiopische hervorgegangen, von Rechts nach Links geht. Die Umkehrung dieser alten semitischen Richtung im Aethiopischen ist wohl in der That einfach griechischem Einflusse zuzuschreiben.

der Ztschr. f. d. K. d. M. I, 337—40 (1837). Gesenius in den monumenta (1837) und in seinen Untersuchungen über die himjaritische Schrift (1841), so wie Rödiger in seinen die letztere behandelnden Abhandlungen (1837. 1839. 1841. 1843) haben es nur mit den Consonanten zu thun und schlossen sich ganz an Kopp an: der Semitisch-phönicische Charakter der letztern sei insbesondere ersichtlich aus: ג ד מ נ כ ע ת. Die Consonantenfrage wäre damit also wohl erledigt und die wirklichen Berührungen äthiopischer Consonanten mit denen in indischen Inschriften, auf welche Lepsius nach Burnouf'schen Tafeln der letzteren für m, k', t, n, g, p' aufmerksam machte (a. a. O. p. 77), und die sich natürlich in der ältesten indischen Schrift im Verhältnifs zur Himjaritischen noch entschiedener zeigen, sind somit einfach (wofür auch Lepsius sich p. 78 zu entscheiden scheint) auf den gemeinsamen semitischen Ursprung beider Schriften zurückzuführen. In der That ist die Aehnlichkeit folgender Buchstaben hervortretend genug (s. Tafel I):

Himjarisch.	Indisch.
Beth	b
Gimel	g
Daleth	d
Sain	j (dsch)
Thet	th
Jod	y
Lamed	l
Mem	m
Nun	ṇ n
Samech	s
Ain	e
Koph	k
Resch	r
Schin	ç sh
Tau	t.

Anders steht es dagegen mit der äthiopischen Vokalbezeichnung. Leider ist das Alter derselben noch nicht bestimmt

(vergl. z. B. Dillmann in Ztschr. d. D. M. G. VII, 364). Dafs sie verhältnifsmäfsig jung sei, giebt auch Kopp zu. Nach Hupfeld und Gesenius gehört sie in die Zeit nach Constantin: beide nehmen griechischen Einflufs dabei an, von dem sich in dem System der Bezeichnung indefs doch wahrlich wenig Spur findet! Auch Kopp's Vergleichung mit der masorethischen Punktation hinkt jedenfalls bedeutend. Das Princip ist vielmehr entschieden dasselbe, das wir im indischen und arianischen Alphabete und aufserdem nirgendwo sonst vorfinden [1]. Directe Gleichheit der Bezeichnung findet allerdings ebenso wenig statt, wie bei diesen beiden selbst, aber, bei der so vollständigen Eigenthümlichkeit des Princips, bei der Nähe Südarabiens und Indiens, und bei dem steten Handelsverkehr zwischen beiden Ländern ist eine Entlehnung dieses Principes in der That wenigstens höchst wahrscheinlich. Für eine dergl. Entlehnung der vokalischen Bezeichnung aus einer fremden Schrift liefse sich z. B. auch die Einführung der griechischen Vokale in die syrische Schrift auf das Passendste vergleichen. Der Grund übrigens, weshalb die Aethiopen eine so specielle Vokalbezeichnung überhaupt angenommen haben, liegt wohl, wie bei den Indern, in dem grofsen Vokalreichthum ihrer Sprache, die sich dadurch bekanntlich vor allen semitischen auszeichnet, und wobei ihr nur das Arabische zur Seite steht.

Abgesehen nun von diesen eben dargestellten Einwirkungen auf die arianische und etwa die äthiopische Vokal-Schrift hat das indische Alphabet seinerseits eine vielleicht kaum geringere Zahl von Schriften aus seinem Schoofse erzeugt, wie das semitische Mutter-Alphabet selbst. Alle die heutigen Alphabete des nördlichen und südlichen Indiens von Tibet bis Ceylon, so wie des indischen Archipels [2] und Hinterindiens, lassen sich durch fast unzählige Stufenfolgen auf jene älteste Form in den Inschriften des Piyadasi (Açoka) zurückführen.

1) Doch fehlt die Gruppenbildung vokalloser Consonanten und die Affigirung des r.

2) Schon zu Jamblichos' Zeit c. 50 a. Chr. s. Lassen Ind. Alt. II, 1059.

Auch die tatarischen Schriften stehen durch das Medium des Tibetischen und des Devanâgarî für einen Theil ihres Schriftgutes (die sogenanuten Galik-Buchstaben) damit in Verwandtschaft, s. Abel Rémusat rech. sur les langues Tartares p. 36 ff. (1820). In den sogenannten arabischen Ziffern, die eben weiter nichts als die Anfangsbuchstaben der indischen Zahlwörter sind [1], schreibt jetzt sogar fast die ganze Welt fortwährend in indischer Schrift! Auch diese Entdeckung gehört J. Prinsep an (Journ. As. Soc. Beng. 1838 vol. III. pl. XX), den wir eben als den eigentlichen Schöpfer der indischen Paläographie zu verehren haben, wie denn das Journal der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen unter seiner Leitung eine wahre Fundgrube von indischen Alphabeten und Inschriften geworden ist. Unter den jetzt gangbaren Schriften ist die tibetische jedenfalls diejenige, welche die alterthümlichste Form der Buchstaben bewahrt hat, und etwa die Stufe des siebenten, achten Jahrhunderts repräsentirt. Das Devanâgarî dagegen hat sich durch die konsequente Durchführung des sogenannten Rahmens ⅂, der fast jedem Consonanten zukommt, vielfach sehr entschieden von der alten Form entfernt, durch denselben indeſs freilich andrerseits eine gewisse Festigkeit gewonnen, die den südindischen Alphabeten z. B. sehr abgeht. Auch daſs die Vokalzeichen sich in jenem mehr selbständig entwickelt haben, ist ein entschiedener Vorzug vor den letzteren. In einigen Consonantengruppen sind übrigens hie und da auch in den Devanâgarî-Handschriften, besonders

---

1) Die Null, diese wichtige Ziffer, ist das ç von çûnya „leer“, eig. „aufgeschwollen“. — [Uebrigens ist dies nicht etwa die älteste Stufe indischer Zahlbezeichnung, sondern eine der jüngsten, der eine groſse Zahl andrer Bezeichnungen vorausgegangen ist; vergl. über die ältesten derselben den trefflichen Artikel von E. Thomas „Ancient Indian Numerals“ im Journal of the Asiatic Society of Bengal vol. XXIV. 1855 pag. 551—71].

2) Die Alphabete von Marwar, Sind, Multan gleichen in ihrer kursiven Form den Zahlzeichen so sehr, daſs bevor Prinsep dies Columbus-Ei auf den Kopf gestellt hatte, z. B. W. H. Wathen in seiner Sindhi-Grammatik von ihnen sagte: „with one or two exceptions the letters are merely represented by ciphers, combinations of numbers and fractional parts“ (Journ. As. Soc. Beng. 1837 vol. VI. p. 352 pl. XX).

der vedischen Werke, noch die älteren Formen gewahrt [1], so z. B. für th [2] in ktha ttha stha. Auch das vor r und den Sibilanten diesen mehrfach eigenthümliche Zeichen des Anusvâra, in mannichfach gekrümmter Gestalt, geht wohl auf das alte m zurück, ebenso der anunàsika (der übrigens seltsam dem arianischen m gleicht). Es wäre vielleicht sogar auch in kritischer Beziehung nicht ohne Bedeutung, einmal einen vedischen Text in der alten indischen Schrift geschrieben wirklich vor Augen zu führen. In dieser Hinsicht ist nur leider ein sehr erheblicher Uebelstand der schon mehrfach erwähnte, dafs uns dieselbe nur in Pâli-Dokumenten vorliegt, wodurch uns bei dem abgeschliffnen Charakter dieser Sprache nicht nur die Vokale ṛi, ḷi, au, sondern auch eine Menge Consonantengruppen gänzlich abgehen, ohne die ein Sanskrit-Text gar nicht herzustellen ist.

1) Ueber die Entstehung der verschiedenen ardhavisarga-Zeichen z. B. s. Schiefner im Bulletin der hist.-phil. Classe der Petersb. Akademie tom. V. No. 2. 1848.

2) S. die Schrifttafel No. VI.

Berichtigungen.

pag. 36, Zeile 18 v. o. lies: nur aus 8800.
- - - 19 - - - . selbst (I, 81)
- - - 21 - - - : achttausendachthundert.
- 73, - 10 v. u. - : vergl. die Note auf pag. 76.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstr. 18.

Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einflufs auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts von Wilhelm von Humboldt. 1836. gr. 4. geh. 4 Thlr.

In diesem Werke hat der berühmte Verfasser den Kern seines ideellen Lebens niedergelegt. Wie er darin eine Anschauungsweise der Sprachwissenschaft vom Standpunkte der Weltgeschichte aus begründet, eben so sehr lehrt er darin eine Weltanschauung von dem Standpunkte der Sprache aus. Beginnend mit der Betrachtung der die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts hauptsächlich bestimmenden Momente (§. 1—6) gelangt er zur Sprache, als einem vorzüglichen Erklärungsgrunde jenes Entwickelungsganges (§. 7). Er zeichnet die Richtung vor, welche die Sprachforschung zu nehmen hat, um ihren Gegenstand in dieser Weise zu beurtheilen (§. 8) und wird dadurch zu einer tieferen Darlegung des Wesens der Sprache geführt (§. 9—12). Sodann genauer auf das Sprachverfahren eingehend, stellt er die allgemeinsten und alle Theile der Sprache durchdringenden Eigenthümlichkeiten derselben dar (§. 13—18), nach welchen er sie classificirt (§. 19). Als den Punkt aber, von dem die Vollendung der Sprache, ihre Entwickelungsfähigkeit und ihr Einflufs auf den Volksgeist abhängt, hebt er die gröfsere oder geringere Stärke der synthetischen Kraft derselben hervor und führt den Nachweis sowohl rücksichtlich der indoeuropäischen, als der semitischen, amerikanischen und der einsylbigen Sprachen (§. 21—24). Die Beantwortung der Frage, ob der mehrsylbige Sprachbau aus der Einsylbigkeit hervorgegangen sei, bildet den Schlufs (§. 25) dieses grofsartigen Werkes.

Die Entwicklung der Schrift. Nebst einem offenen Sendschreiben an Herrn Prof. *Pott.* Von Dr. H. Steinthal. 1852. gr. 8. geh. 22½ Sgr.

Diese Abhandlung zerfällt in einen allgemeinen und einen besondern Theil. Im erstern wird der Begriff der Schrift erörtert, wobei der Verf. in seiner bekannten Weise an W. v. Humboldt anknüpft, ihn kritisirend, begründend und weiterführend. Sein Gesichtspunkt ist der psychologische, von welchem aus im andern Theile der Abhandlung die verschiedenen Schriftarten als die Entwicklungsstufen des Begriffes der Schrift in folgender Reihenfolge dargestellt werden: Die Schriftmalerei der wilden Nordamerikaner und der Mexikaner; die Bilderschrift der Chinesen und Aegypter, welche mit einander verglichen werden. Den übrigen bekannteren Schriftarten, welche leichter erledigt werden konnten, wird in der Entwicklungsreihe, die endlich mit den Runen schliefst, die ihnen gebührende Stelle angewiesen. — Das Sendschreiben stellt des Verf. Verhältnifs zu Humboldt dar und bespricht die innere Form und die Classification der Sprachen.

CHINA

vor 4000 Jahren.

Nach chinesischen Quellen bearbeitet

von

Dr. Joh. Hein. Plath.



MÜNCHEN
Akademische Buchdruckerei von F. Straub
1869.



Wir haben in unserer vorigen Abhandlung: Ueber die Glaubwürdigkeit der ältesten chinesischen Geschichte, München 1867, aus den Sitz.-Ber. d. k. Akad., 1866 I, 4 vgl. 1867 I, 2, die Glaubwürdigkeit der Angaben des Schu-king über Yao, Schün und Yü gegen Legge darzuthun gesucht. Ihm folgte Chalmers in seiner sehr unbedeutenden Schrift: The origin of the Chinese. London 1868 p. 78. Unsere Ansicht vertrat gegen sie, ohne unsere Abhandlung zu kennen oder zu nennen, Pauthier im Journ. As. 1868 p. 351. fgg. Diese Glaubwürdigkeit vorausgesetzt, wollen wir jetzt den Zustand Chinas in dieser fernen Zeit nach dieser Quelle darzustellen versuchen. Es ist dies nicht nur für die chinesische, sondern auch für die allgemeine Geschichte von Wichtigkeit, um so mehr, da de Guignes der ältere, P. Cibot (Ko) und der unwissenschaftliche jüngere de Guignes von dieser Zeit ganz falsche Darstellungen gegeben und diese auch in die allgemeine Geschichte Eingang gefunden haben. Wenn wir sagen: China vor 4000 Jahren, so ist dies nur eine runde Zeitangabe, da wir, wie wir in unserer Abhandlung: Ueber die chronologische Grundlage der alten chinesischen Geschichte. München 1867, a. d. Sitz.-Ber. d. Ak. 1867 II, 1, dargethan haben, genauere Einzelzahlen nicht sicher genug geben können. Sie begreift die Zeit von Yao, Schün, Yü und seiner nächsten Nachfolger.

I) Falsche Darstellung dieser Zeit.

Wir geben zunächst das Wesentlichste der falschen Darstellung, um die Angaben, worauf sie sich stützen

will, zu beseitigen und das Feld gleichsam zu reinigen. De Guignes der Jüngere, in seiner Vorrede zu dem chinesischen Dictionnaire von P. Glemona P. XVIII. sq., der sich vornehmlich auf P. Cibot stützt, indem er zeigen will, dass die Schilderung Chinas als eines mächtigen Reiches schon unter Hoang-ti — so hoch versteigt sich der Schu-king und wir demnächst uns auch nicht, Pauthier ist darin zu leichtgläubig — durch den Schu-king widerlegt werde. Cibot (Mém. c. la Chine I, p. 136 sq.) geht von der Schilderung Meng-tseu's unter Yao (Mém. I, p. 159) aus. Nach dieser war China, sagt er, damals noch fast eine Wüste, die Bewohner halbe Wilde, das Land überschwemmt, voll Gestrüpp und wilder Thiere, bis Yu Feuer an die Wälder legte, das Gehölz und Gras verbrannte, die wilden Thiere verjagte, die 9 Kanäle grub, das Wasser dadurch in den grossen Fluss und von da ins Meer leitete; China war damals nach Meng-tseu (Mém. T. 13 p. 171 und 311) nur der Aufenthalt von Schlangen und Drachen; das Volk, ohne feste Wohnungen, flüchtete in den Ebenen auf Bäumen, auf den Gebirgen in Grotten. Wir haben diese Stellen Meng-tseu's III, 1, 4, 7 und III, 2, 9, 3[1]) in unserer obigen Abh. Sitz.-Ber. 1866 I, 4, p. 539 und 541 schon nach dem Originale angegeben, das de Guignes gar nicht verglichen hat, der sich vielmehr blos auf die Angaben der Missionäre stützt. Es genügt daher die Bemerkung, dass hier gar nicht der eigentliche Zustand China's zu Yao's Zeit geschildert wird, sondern nur wie er in Folge der grossen Ueberschwemmung zeitweilig eintrat, und dass

1) Der Li-ki C. Li-yün 9 f. 50 v. sagt dafür: Einst da die frühern Könige noch keine Paläste und Wohnungen (kung-schi) hatten, bewohnten sie im Winter Grotten (kung-khiü), im Sommer Nester auf Bäumen (tseng-tschhao). Die Ausdrücke sind ziemlich die Meng-tseu's; es wird dieser Zustand aber in einer unbestimmten alten Zeit (si) angenommen.

Meng-tseu überhaupt kein Geschichtschreiber ist, sondern übertreibt. Wir müssen auf den Schu-king selber zurückgehen. Er spricht nur von einer Ueberschwemmung.[2])

Wenn wir hierin de Guignes nur beistimmen können, so ist seine folgende Behauptung, dass das Land, welches Yao einnahm, nur klein und wenig bewohnt gewesen, da die Bewohner nach Mém. T. I, p. 200 zehn französ. Meilen von einander ohne Verbindung lebten — eine Angabe des Missionärs, die auf nichts beruht — und China weit davon entfernt gewesen sei, 400 französ. Meilen von Ost nach West und 600 von Nord nach Süd sich zu erstrecken, wie de Mailla (Hist. Gén. de la Chine. Préf. T. I p. 54) nach dem Cap. Yü-kung annehme, unzulässig. China wird in diesem Capitel bekanntlich in 9 Provinzen (tscheu) getheilt. Tscheu, sagt de Guignes nun, bezeichne aber nur ein bewohntes Land, welches vom Wasser umgeben ist (Mém. T. I p. 164). (Das ist aber nach dem Schue-wen nur die Urbedeutung, aus der man nicht folgern kann, dass das Wort später nicht allgemeinere Bedeutungen bekommen habe.) Nach dem chines. Wörterbuche Tsching-tseu-tung, sagt er, bildeten 5 Häuser (kia) einen Lin (eine Nachbarschaft), 5 Lin oder 25 Häuser einen Li (etwa ein Dorf), 4 Li oder 100 Häuser einen Tso (etwa Clan), 5 Tso oder 500 Häuser einen Tscheu (Mém. I p. 200). Darnach hätte das Reich unter Yao also nur 22,500 Häuser, zu 4 Personen nach seiner Voyage à Peking T. 3 p. 70 gerechnet, damals also nur 90,000 Einwohner gehabt; die Missionäre rechneten zwar auf eine Familie 5 Menschen, das sei aber zu viel. Aber de Gui-

---

2) De Guignes erkennt selbst an, dass im Schu-king Cap. Yao-tien I, 3, 4 nicht etwa von der noachischen Fluth, sondern nur von einem natürlichen Ereignisse (einer Ueberschwemmung) die Rede ist und nur emphatisch von diesem im Schu-king gesprochen werde. Wir müssen aber seine weitere Ausführung hier übergehen.

gnes übersieht hier, dass ein und dasselbe Wort eine engere und eine weitere Bedeutung hat. Wenn Tscheu, wie schon bemerkt, nach dem Eul-ya und Schue-wen ursprünglich ein Land inmitten vom Wasser, das bewohnbar war, hiess, (schui tschung kho kiü yuei: tscheu) und dann auch unter der 3. D. Tscheu in einer erweiterten Bedeutung im Tscheu-li 9 f. 40 vorkommt, wo es heisst, 5 Familien bilden eine Gruppe (pi), 5 solcher Gruppen eine Sektion (liü), 4 Liü einen Clan (Commune, tso), 5 solcher einen Canton (tang), 5 Canton's einen Arrondissement (tscheu von 2,500 Familien) — so Lün-iü 15, 5, 2 Tscheu neben Li — und 5 Tscheu einen Distrikt Hiang von 12,500 Familien, so war dies aber nur die Eintheilung im innern Distrikte, wo der Tscheu unter einem Tscheu-tschang stand (nach Tscheu-li 11, f. 13 fg.); in den äusseren Distrikten war nach B.15 f. 1 fg. die Benennung der Abtheilungen etwas anders und wieder anders die Eintheilung des Volkes unter dem Chef der Commune (tso-sse) nach B. 11 f. 28. Wir können diese Abtheilungen hier aber übergehen, da des Tscheu dabei nicht gedacht wird, s. m. Abh. „Gesetz und Recht im alten China. München 1865, a. d. Abh. d. Ak. X, 3 p. 704 fg. Aber eine viel weitere Bedeutung hat das Wort Tscheu,[3]) schon im Schu-king C. Schün-tien II, 1, 10: Schün eröffnete die 12 Tscheu (Provinzen), und wo von den 9 Provinzen im Cap. Yü-kung III, 1, 2 fg. die Rede ist. Dass hier keine andere Bedeutung zulässig ist, ergiebt sich schon daraus, dass bei jeder Provinz ja deren Lage angegeben wird, und eben diese Bedeutung hat es auch so in der allgemeinen Beschreibung Chinas im Tscheu-li Bd. 33 f. 3 fg. und auch in dem alten Wörterbuche Eul-ya.

---

3) Für Kieu-tscheu kommt auch Kieu-yeu für die 9 Provinzen vor. Schu-king IV, 6, 2, 3, Schi-king IV, 3, 3 und IV, 3, 4 Kieu-wei.

Hier haben auch die Vorsteher eine andere Benennung, nämlich Mu, wörtlich Hirten, Schu-king C. Schün-tien II, 1, 5, 16 und C. Tscheu-kuan I, 20, 13. Welche Grösse der Tcheu-li China gibt, zeigt B. 33 f. 52. Wir werden unten darauf zurückkommen, und dass die auch im Schu-king grösser angenommen wird, als de Guignes will, ergibt sich aus den Cap. Yü-kung III, 1, 2, 4, 18, die wir unten bei der Abtheilung der Fu genauer erörtern werden.

Von dieser falschen, engen Deutung ausgehend, schliesst de Guignes nun mit Unrecht, dass das Reich damals sehr beschränkt gewesen sein müsse. Die Europäer hätten nach P. Ko Mém. I, 213 und 164 von den Dammanlagen Yü's am Hoang-ho und Kiang nur gefabelt; seine Arbeiten könnten nur ein kleines Land betroffen haben. Was das Cap. Yü-kung darüber berichte, sei bloss Einbildung oder die Arbeiten seien nicht Yü ausgeführt, sondern erst von den folgenden Fürsten. Die Chinesen selber sagten, die einen, das Capitel sei erst nach der Geschichte von Yao geschrieben, nach andern von den Geschichtschreibern der D. Hia; die der D. Schang hätten dann noch hinzugesetzt und Tscheu-kung von der 3. D. Tscheu es zuletzt noch umgearbeitet. Allein dieses Alles sind grundlose Behauptungen, für welche er sich nur auf die Missionäre (Mém. I, p. 211) beruft. Da Legge sie indess wiederholte, haben wir sie in unserer obigen Abhandlung widerlegt, auf die wir verweisen. Legge Prol. III, 65 fg. bemerkt übrigens selbst, dass Tscheu-kung im C. Li-tsching V, 19, 2 es schon vorauszusetzen scheine und das Capitel als ein altes Document von der 2. D. überliefert erhalten haben möge.

Die Völker unter Yao, Schün und Yü, sagt der Missionär (Mém. I, p. 182), waren einfach und wenig zahlreich, es sei unter ihnen von keinen Begebenheiten die Rede, die eine grosse Nation anzeigten und nach dem Detail, das der Schu-king gäbe, könne man nicht annehmen, dass er es

habe auslassen wollen. Der P. Ko sagt daher (I, p. 169): China könne nicht lange vor Yao bewohnt gewesen sein; mit Ausnahme der Hauptstadt und der kleinen Vasallenfürsten habe das Uebrige nach P. Amiot (Mém. 13 p. 271) nur die Hütten von Feldbauern gezeigt (dies sind aber lauter Behauptungen ohne Grund). Auch unter der D. Hia und Schang müsse die Zunnahme der Bevölkerung noch sehr gering gewesen sein. Dies soll dadurch bewiesen werden, dass der Kaiser Puan-keng von der 2. D. Schang (1401 v. Chr.) seine Unterthanen noch versetzen wollte und dass noch 69 Jahre später unter Siao-i, dem 20. Kaiser derselben Dynastie, Tan-fu, der Ahn der 3. D. Tscheu, die Gegend des Hofes, wo er in einer Felsengrotte lebte, mit seiner Familie verliess und sich nach Mém. I p. 168 am Fusse des Berges Ki, einem fast wilden Lande im westlichsten Schen-si, inederliess, so dass von Yao bis 1332 v. Chr. der Zustand des Landes sich nur wenig geändert habe. Allein dies sind wieder ganz falsche Darstellungen. Die Versetzung des Volkes unter Puan-keng bildet den Inhalt des gleichnamigen Capitels des Schu-king IV, 7, 1. Es ist da aber, wie wir schon in unserer obigen Abh. S. 560 bemerkt haben, gar nicht von einer Auswanderung des ganzen chinesischen Volkes, wie etwa der der Juden aus Egypten oder der alten Mexikaner, sondern nur von einer Verlegung der kaiserlichen Residenz, nördlich vom Hoang-ho, nach Yn, südlich von diesem Flusse, die Rede, wie sie noch unter der 3. und späteren Dynastien und auch früher schon vorgekommen ist.[4]) Der Kaiser sagt selbst (IV, 7, 1, 3): die Dynastie bewohnte nicht beständig ihre Stadt (Pu tschang kue i); bis jetzt (war sie) in 5 Gegenden (Lehen, iü kin u pang). Wir kennen

---

4) S. m. Abh. Nahrung, Kleidung und Wohnung der alten Chinesen. München 1868, a. d. Abh. d. Ak. B. XI. Abth. 3. S. 256.

diese verschiedenen Residenzen der 2. D. — Der Schu-king hatte über jede Verlegung derselben ein besonderes Capitel, wie wir noch über diese letzte; diese sind zwar verloren, aber aus der Vorrede des Schu-king bei Legge T. III p. 6 sind uns die Namen derselben in den Titeln der verlornen Capitel erhalten. Vgl. auch das Bambubuch bei Legge T. III Prol. p. 129 fg. Wir führen sie hier mit der Bestimmung nach der neuern Geographie China's an, weil man daraus die Ausdehnung des Kaisergebietes ersehen kann: Es war die Residenz: 1766—1720 unter Thang[5]) und Thai-kia: Po, jetzt Schang-kieu, 34,15° n. Br., 0,35° w. L., (nach Legge Prol. III, p. 129 W. Po in Yen-sse ib.); 1560 v. Chr. unter Tschung-ting: Ngao, jetzt Ho-yn in Khai-fung, 34,58° n. Br., 2,46° w. L.; 1533 unter Ho-tan-kia: Siang, jetzt Ngan-yang in Tschang-te, 36,7° n. Br., 1,58° w. L., alle in Honan; 1524 unter Tsu-i Ao. 1: Keng, jetzt Ho-tsin in Kiang-tscheu in Schan-si, 35,38° n. Br., 5,42° w. L., und Ao. 9: Hing, jetzt Hing-thai in Schün-te-fu in Tschi-li, 37,5° n. Br., 92,0° w. Br. (Der Tsu-schu Ao. 2 hat dafür: Pe, in Phing-hiang eben da in Tschi-li); 1400 unter Puan-keng, Yn-sse in Ho-nan-fu, 34,45° n. Br., 3,45° w. L. Man sieht aus diesem, dass, wenn diese neuern Bestimmungen nach Medhurst zum Shoo-king p. 350 fg. und Legge p. 220 sq. richtig sind, das kaiserliche Gebiet sich unter der 2. D. 1765—1400 allein schon über obige Theile Ho-nan's, Schan-si's und Tschi-li's erstreckte. Dass aber neben dem Kaisergebiete auch die Vasallenfürsten unter der 3. D. und schon früher noch ihre besonderen Gebiete hatten, ergiebt sich nicht nur aus dem Schu-king, sondern auch aus mehreren Stellen des Schi-king. Vgl. IV, 3, 4, 1 und 5 und IV, 3, 5, 1. S. m. Abh. Verfassung und Verwaltung China's unter den 3 ersten Dynastien. München 1865, a. d. Abh. d. Ak. X, 2 S. 491 fg. Ein solcher kleiner

---

5) Vgl. Meng-tseu III, 2, 5, 2, V, 1, 6, 5 und 7, 9.

Vasallenfürst war nun der Ur-Urenkel Heu-tsi's, Kung-lieu und dessen 9. Nachfolger Tan-fu. Meng-tseu I, 2, 5, 4 spricht von jenem nach Schi-king III, 2, 6, 1, wie er mit Vorräthen ausgezogen sei, nachdem er für die Zurückbleibenden Fürsorge getroffen, von Tan-fu aber I, 2, 5, 5 nach Schi-king III, 1, 3, 2, wie er von Pin (jetzt Pin-tscheu im Schen-si), den Angriffen der Barbaren zu entgehen, mit seinem Volke fortgezogen sei und eine neue Niederlassung am Fusse des Berges Ki gegründet habe. Vgl. Schu-king V, 3, 5, 2, Sse-ki IV, 2 v. und Tschuang-tseu im I-sse B. 18 f. 3 v. China war derzeit an allen Seiten noch von barbarischen Stämmen umgeben und durchsetzt, welche erst allmählich in den Kreis der chines. Civilisation hineingezogen wurden, indem chinesische Häuptlinge sich zum Theil unter ihnen niederliessen. So zogen noch später die beiden älteren Söhne eines Fürsten der Tscheu zu den Barbaren King-man, im jetzigen Kiang-nan, und wurden dort die Gründer des Reiches U. Aus den Zuständen einer solchen kleinen, neuen Vasallenanlage darf man aber auf die allgemeinen Zustände des chinesischen Reiches natürlich nicht schliessen.

De Guignes will aber auch zur Zeit der Eroberung Wu-wang's, des Stifters der 3. D. 1122 v. Chr. noch die Schwäche des chinesischen Reiches erkennen, aber er verfällt hier in dieselben Trugschlüsse wie früher. Er sagt: Das Reich dieses Gründers der 3. D. nahm nach Mém. I p. 168 nur ein Gebiet von 7 französ. Meilen in Schen-si ein und doch bezwang er den letzten Kaiser der 2. Dynastie Schang; hätte ein so schwaches Volk, wie die Tscheu, diese Dynastie umstürzen können, wenn ihr Reich so mächtig und bevölkert gewesen wäre, wie de Mailla T. I p. 305 nach dem Schu-king angibt? Aber die Angabe ist schon falsch. Meng-tseu II, 1, 31 sagt zwar, Tsching-thang (der Stifter der 2. D.) begann mit (nur) 70 Li, Wen-wang mit 100 Li. Dies war aber nur die Grösse ihres ursprünglichen kleinen Lehenreiches;

Wen-wang's Park bestand nach I, 2, 2, 1 (später) allein aus 70 Li. Solcher Lehenreiche gab es derzeit aber viele. Spätere sprechen von 1800. S. m. obige Abh. S. 499 und im Schu-king C. Yue-ming IV, 8, 2, 1 sagt der Minister Yue zu Shang Wu-ting: Die Errichtung von Lehen (pang), die Gründung von Hauptstädten (tu), die Pflanzung von Königen (heu-wang) Fürsten, (Kiün u. Kung) mit ihren Ta-fu's u. s. w. geschehe der Regierung des Volkes wegen. So liessen die Fürsten von Yü und Juey nach dem Schi-king III, 1, 3 noch vor der Eroberung des Reiches ihren Streit durch Wen-wang schlichten. Bei der Tyrannei des letzten Kaisers der Schang wandten sich alle ihm zu; Meng-tseu citirt den Schi-king III, 1, 9, 6 „von Westen und Osten, von Norden und Süden, alles (Nichts nicht) unterwarf sich ihm" und III, 1, 1, 4 u. 5, auch citirt von Meng-tseu IV, 1, 7, 5, heisst es: die Söhne und Enkel der D. Schang, wohl über 100,000 unterwarfen sich Tscheu. S. die ganze Stelle in m. Histor. Einl. z. Leben des Conf. München 1861, a. d. Abh. der Ak. XI 2 S. 381 fg. Wir brauchen kaum mehrere Stellen anzuführen, um das Unkritische obiger Behauptung darzuthun. Im Schu-king Cap. Wu-tsching V, 3, 5, 2 sagt Wu-wang von seinem Vater Wen-wang: Die grossen Lehnreiche fürchteten seine Stärke (li), die kleinen Lehnreiche liebten seine Tugend und doch hatte er nach 9 Jahren noch nicht das ganze Reich vereinigt. Er (Wu-wang) musste seine Absicht zu Ende führen. Die Hoa und Hia (Chinesen), die Man und Me (Süd- und Nordbarbaren) folgten ihm nach § 6 dabei. Nach Cap. Tai-tschi V, 1, 1, 1 hält dieser in seinem 13. Jahre die grosse Versammlung zu Meng-tsin und redet sie da an: Meine befreundeten Lehnfürsten, § 5 spricht er von den 10,000 Familien (Wan-seng) der D. Schang und § 8 sagt er: (Der Tyrann) Scheu hatte 100,000 Myriaden Diener oder Unterthanen (Scheu-yeu tschin i wan), aber diese waren ebenso verschiedenen

Sinnes; er selbst hatte nur 3000, aber die waren ein Herz. Diese bildeten nach anderen Stellen seine Leibgarde. Sind dies nun auch nur übertriebene runde Zahlen, so setzen sie doch immer ein grosses Reich mit mehreren Lehnreichen voraus. Nach V, 1, 2, 1 versammelt er die Schaar der Fürsten (Kiün-heu) und auch § 6 sagt er: Scheu hatte Hunderttausende und Millionen (I-tschaoi jin), aber sie waren getheilt, während seine 10 Minister Ein Herz und ein Sinn. Im Cap. Mu-tschi V, 2, 1, 4 werden mehrere seiner Hilfsvölker namentlich aufgeführt. Die Grösse des chinesischen Reiches zu Anfange der 3. D. ergibt sich dann auch aus der späteren Vertheilung der Lehen, die wir namentlich kennen[6]). Es mag auch die Stelle Meng-tseu's IV, 2, 1 hier noch angeführt werden. „Kaiser Schün wurde geboren in Tschu-fang, begab sich nach Fu-hia und starb in Ming-tiao, ein Mann (aus der Nähe) der Ostbarbaren (I); Wen-wang wurde geboren in Tscheu am Berge Khi und starb in Pi-yng, ein Mann (aus der Nähe) der Westbarbaren. Diese Länder sind über 1000 Li von einander, wie die Männer über 1000 Jahre von einander lebten; aber ihre Principien waren (so gleich), wie wenn man 2 Siegelhälften zusammenfügt.“ Wenn de Guignes, dann nach Mém. I, p. 168 und 165 fortführt: China war unter den beiden ersten Dynastien noch voll Wüsten und erst unter der 3. D., über 1200 Jahre nach Yao, begannen Wälder und Weiden zu verschwinden, so ist dieses ohne historischen Beleg. Die Chinesen, sagt er, wohnten damals noch gar nicht in Städten, sondern hatten nur Feldlager oder eine Art Verschanzung. Dies will er beweisen durch eine Stelle des Schu-king V, 12, 2, wo Tscheu-kung, der Bruder Wu-

---

6) S. m. Abhandlung über die Verfassung und Verwaltung Chinas unter d. 3 ersten D. S. 491, a. d. Abh. der Akadem. X, 2 (S. 41).

wang's und Vormund seines Nachfolgers Tsching-wang 1108 v. Chr., Lo, östlich vom Loflusse, gründet; das nenne man eine Stadt, aber der Charakter Yng[7]) bedeute nur ein Lager, ursprünglich ein hohes Haus, wo man oben Feuer mache. Lo solle in 5 Tagen vollendet worden sein (tsching), was doch, so klein man sich die Stadt auch denke, nicht möglich sei. Allein seine Deutung des Charakters Yng ist ohne Grund und es heisst dort gar nicht, dass die Stadt in 5 Tagen vollendet worden sei, sondern nur: Tscheu-kung befragte das Loos (pu) über den Wohnort und da das günstig war, entwarf er den Plan dazu (tse king yng). Das Volk von Yn musste den Platz zurecht machen und dieses geschah allerdings in wenigen Tagen. Schon der König Wu-wang hatte einen Theil des Volkes der D. Yn nach Lo hinversetzt. S. Legge T. 3, 2, p. 422 fg.

Noch zu Anfange der 3. D., sagt de Guignes nach Mém. II, 418 fg., also 1122 v. Ch., bestand die Hauptstadt nur aus den Leuten des Kaisers, den nöthigen Handwerkern und einigen Kaufleuten. (Aber dies ist wieder eine ganz willkührliche Behauptung ohne Beleg). Bis zum 7. Jahrhundert v. Ch., fährt er fort, gab es nur wenige Städte in China; die meisten, die jetzt beständen, gingen nicht über die 4. D. Tshin, 250 fg. v. Chr., hinauf und erst 202 v. Ch. er-

---

7) Der Schue-wen erklärt Yng eine Wohnung auf dem Marktplatze, aus Pallast oder Haus, oben aber mit dem abgekürzten Zeichen von yung, gläuzend. Schu-king C. Thai-kia IV, 5, 1, 9 übersetzt Legge yng iü thung kung: i will built (a place in the) palace at Thung; Meng-tseu III, 2, 9, 3 nimmt er Yng-khiü unter Yao für künstliche Grotten. I, 1, 2, 3, in der Stelle aus Schi-king III, 1, 8, 1 heisst es von Wen-wang's Geisterthurm (Ling-thai) king-tschi, yng-tschi, schu-min kung-tschi, pu ji tsching tschi, er mass ihn ab, entwarf *den Plan*, das Volk baute ihn, kein Tag — fertig hatten sie ihn.

weiterten die vornehmsten ihren Umkreis (Ringmauer). Aber auch diese Behauptung ist gänzlich unzulässig; wenn wir aus früherer Zeit von vielen chinesischen Städten nichts hören, so ist der Grund ganz einfach, weil der historischen Denkmäler (Urkunden) aus der ersten, zweiten und auch noch aus dem Anfange der dritten D. so sehr wenige sind. Wie der Kaiser seine Residenz hatte, so hatten auch die einzelnen Lehenfürsten zweifelsohne solche; wie wir von den Ahnen der Tscheu und den Gründern der Einzelreiche Lu, Thsi u. s. w. wissen. Schu-king C. Yn-tsching III, 4, 1 spricht unter Tschung-khang (2159-46 v. Ch.) von Hi und Ho in ihren Städten (kue i), auch C. Thang-tschi IV, 1, 1, 3 erwähnt der Städte oder Stadt der (D. 1) Hia (Hia-i). Wir verweisen der Kürze wegen auf uns. Abh.: Nahrung, Kleidung, Wohnung der alten Chinesen, München 1868, a. d. Abh. d. Ak. XI, 3, S. 256 fg. Nach Sse-ki U-ti Pen-ki 1 f. 15 hat Schün schon Weiler, eine Stadt (J), Hauptstadt (Tu) u. Palast (Kung); Schün's Palast erwähnt auch Meng-tseu V, 1, 2, 3.

Richtig ist, wenn De Guignes sagt, dass die Länder südlich vom Kiang oder eigentlich von der Südbergkette (Nan-ling) erst unter der 4. D. Thsin zum Reiche kamen; die Masse der Bevölkerung bestand auch wohl nur in Landbauern und die Künste mögen allerdings nicht weit gediehen sein.

Wenn er übrigens auf den rohen Pflug nach Mém. I p. 221 sich bezieht, den man in Ausgaben des Schu-king und Li-ki abgebildet findet, so fragt sich, ob dieser alt ist. Von ihrer Baukunst gäben der Schu-king und die andern alten Schriften auch keine grossen Ideen. Aber seine Schilderung von Yao's einfacher Wohnung nach Mém. I, 222, aus Hoai-nan-tseu nach Pauthier S. 56 d. Ueb., ist, wie wir sehen werden, nicht alt, sondern erst sehr späten Nachrichten entlehnt. Da wir sie in unserer eben ange-

führten Abh. S. 255 schon mitgetheilt und besprochen haben, wiederholen wir dies hier nicht. Die Wohnungen der Unterthanen Yao's, fährt er fort, waren noch einfacher, einige hätten auf Bergen, andere in Grotten gewohnt (davon ist aber nichts gleichzeitig zu finden) und man habe sich noch 1332 v. Ch. bei der Begegnung gefragt, ob keine Schlangen da seien (wu tho ho?) (Dies ist aus dem Schue-wen, auch b. Khang-hi unter Clef. 142 f. 19, der sagt aber nur: im höchsten Alterthume (Schang-ku), da man im Grase wohnte (tsao-kiü) machten die Schlangen (viel) Noth (hoan to), man fragte sich daher gegenseitig: sind keine Schlangen da? eine Anecdote aus einer mehr als 2000 Jahren späteren Zeit über den Zustand im höchsten Alterthume!) Die Chinesen, sagt er, trieben Viehzucht und bauten das Feld, der Schi-king stelle Heu-tsi, den Kaiser Schün dem Landbau vorsetzte, dar, wie er das Unkraut ausreisse, ackere, säe, ernte und auf seinen Schultern die Garben zum Opfer heimtrage. Er citirt dafür nur Mém. I p. 198. Die Stelle Schi-king IV, 2, 1 5 wird gemeint sein, beweist aber ebensowenig, was sie beweisen soll, als wenn wir einen alten Römer und spätern Consul und Feldherrn selber sein Feld bestellen sehen und daraus schliessen wollten, dass alle römischen Consule u. s. w. selbst gepflügt hätten. Noch willkührlicher sind seine Etymologien und die Folgerungen daraus, wenn er z. B. aus dem Charakter für Haus, Familie (kia) schliessen will, dass man vor Alters mit dem Schweine unter einem Dache gewohnt habe. Der jetzige Charakter scheint allerdings zusammengesetzt aus Cl. 40 Mien, ein Obdach und Cl. 152 Tschi, Schwein darunter, (aber letzteres ist nach dem Chinesen in Khang-hi's Tseu-tien nur eine Entstellung aus einem ähnlichen alten Charakter Tschung, aus 3mal dem Zeichen von Mensch (Cl. 9), die Menge, der später ausser Gebrauch kam, so dass der Charakter unverständlich und für den ähnlichen

Cl. 152 genommen wurde und es bezeichnet also das Compositum: mehrere Menschen, eine Menge unter einem Obdache, offenbar für eine Familie eine passendere Bezeichnung (der Schue-wen gibt freilich eine andere Erklärung). Auch de Guignes Erklärung des Charakters Pin (n. 2343), des alten Wohnsitzes der Tscheu, möchte unhaltbar sein. (Seine Folgerungen daraus sind daher auch wieder nichtig). Blosse Landbauer und Viehzüchter, meint er, hätten sie weder Reichthum noch Luxus haben können; Yao, Schün und Yü kleideten sich daher im Sommer nur in einfacher Leinwand und im Winter in Schaffelle. Aus solchen bestanden nach Mém. I, p. 225 auch bloss ihre Kopfbedeckungen. (Aber auch diese Angaben sind wieder nicht alt und zuverlässig.) Ein Beweis dafür soll enthalten sein darin, dass in den Charakteren für Kleider nur die Bilder von Haar und Hanf vorkämen; die Seide, welche Hoang-ti's Frau 2637 v. Ch. erfunden, sei verschwunden gewesen, denn der Schue-wen habe bewiesen, dass alle Charaktere, in welchen das Bild von Seide vorkomme, nicht über die 3. D. Tscheu 1122 v. Ch. hinaufreichten. (Indess diese Angabe, die er dem Missionäre P. Ko Mém. I p. 225 fg. nachschreibt, ist, obwohl von Pauthier Hist. p. 54 not. (S. 55 d. Ueb.) und Pariset wiederholt, gänzlich grundlos, da, wie wir sehen werden, die Seide (Sse) und Stickereien bereits im Cap. Yü-kung III, 1, 1, 19 u. 26 öfter erwähnt werden. Wir haben diesen Punkt aber in u. Abh. Nahrung, Kleidung, Wohnung der alten Chinesen S. 226 schon ausführlich besprochen). Auch die Malerei sei noch in der Kindheit gewesen; man habe die Farben nicht gekannt; in den Cap. Schün-tien (II, 1) und Y-tsi des Schu-king werde nach den chinesischen Kritikern von Farbe nicht gesprochen (allein dort nur nicht, weil dazu kein Anlass war, im C. Y-tsi II, 4, 1, 4 werden aber die 5 Farben (utsai) erwähnt und so auch im Cap. Yü-kung); Siang, was eine Stickerei oder Malerei

bedeuten solle, bezeichne nach Mém. I, p. 226 auch die Schrift und bei dieser Bedeutung bleibe man daher besser stehen (aber Schu-king II, 4, 4, sind Siang deutlich die emblematischen Figuren auf den Kaisergewändern). Künste seien unter Yao wenig cultivirt worden und auch nicht viel unter der 1 und 2. D. Hia und Schang. Der Charakter für Münze komme unter der 1. D. Hia noch nicht vor, der Kupferstich erst zu Anfange der 2. D. 1766 v. Chr. Tsching-tang solle nach dem Ta-hio 2, 1 einen Spruch auf seine kupferne Badewanne haben eingraben lassen. Dass Kaiser Yü jede Provinz auf eine der 9 grossen Vasen, die er giessen liess, habe graviren lassen, sei nicht nachweisbar, die Erzählung des Kue-iü nach Mém. I p. 229 unglaubwürdig und passe nicht zum Schu-king. (Dies mag sein; s. u. Abh. Ueber die Glaubwürdigkeit d. a. chin. Gesch. München 1867, a. d. S. B. 1866 I, 4, S. 563). Die ältesten Vasen, die Kaiser Kien-lung habe abbilden lassen, gingen nach Mém. I p. 56 nicht über die 2. D. Schang hinauf. Unter dieser D. begannen die Verhältnisse sich zu bessern; man erfand nach Mém. 1 p. 222 den Charakter kung. Man übersetze es Pallast; es bezeichne aber nur ein Haus von 2 Etagen. Indess unterscheidet das C. Y-hiün IV, 4, 3, 7 Kung und schi (Haus) u. V, 27, 18 ist Kung-fu die Pallast-Strafe — die Castration. Tsiang, das man unter der 2. D. Collegium übersetze, was aber 200 Jahr später ein Haus bezeichne, worin die Greise ernährt wurden, aus Obdach, Cl. 53 Yen und Cl. 123 Yang, Schaf, sei wohl ursprünglich ein Haus für Schafe gewesen und man möge die Alten darin mit den Schafen unterhalten haben! Kaiser Puen-keng, der sein Volk 1401 versetzte, habe noch keine Paläste haben können. Wir haben schon gesehen, dass er nur seine Residenz verlegte.

Grosse Irrthümer hätten die Ausdrücke, die man Kaiser, Provinz, Stadt, Pallast übersetze, hervorgebracht, die

aber ursprünglich nur einen Stammhäuptling, einen Canton, ein Lager, ein Haus bezeichnet hätten; man müsse also auf die alten Charaktere zurückgehen. (Dies könnte man gelten lassen, wenn es sich um die Zeit der Schriftbildung handelte, aber die liegt wohl viele hunderte, wenn nicht tausend Jahre vor Yao. Die verschiedenen Ausdrücke für Kaiser (Ti, wang), Fürst (Kiun, heu) und deren verschiedene Abstufungen, dann für Pallast, Haus, Dorf, Stadt, Residenz u. s. w. weisen schon auf das Vorhandensein dieser Verschiedenheiten hin.) Ebenso irrig habe man den alten Chinesen astronomische Kenntnisse zugeschrieben. De Guignes spricht weitläufig pag. XXVIII. bis XXXIV. gegen die angeblichen Kenntnisse der Chinesen in der Astronomie schon unter Hoang-ti bis sur Zeit des Tschhün-tsieu (722 v. Ch.) Dieses fordert aber eine sorgfältigere Erörterung, die wir der Abh. über die Astronomie des alten Chinesen vorbehalten; was die Angaben aus der Zeit, von der wir sprechen, betrifft, so werden wir darauf besser unten zurückkommen.

Was die Erfindung der Schrift betrifft, so sei nach P. Ko (Mém. I, 23) was die Chinesen über deren Ursprung sagten, blosse Fabeln. (Dies geben wir zu). Nach P. Cibot (Mém. T. IX p. 284 und 286) enthalten die King nichts über die Zeit, wo sie in China begonnen habe (sehr einfach, weil die Erfindung weit über Yao's Zeit hinausgeht). Sie ging von der Bilderschrift aus und die wilden Höhlenbewohner sprachen erst sehr wenig, bis sie sich zum Schutze gegen wilde Thiere vereinigten. Da entstanden Gedichte und es wurde auch die Schrift erfunden: wir übergehen was er über deren Ursprung und Bildung (u. Abh. über die Schriftsprache der Chinesen wird dies erörtern), dann über die Bezeichnung der Töne in den Wörterbüchern, sagt, was hier nicht hergehört. Abgesondert, wie sie lebten bildete nach ihm sich ihre Sprache wenig aus, erst unter

der 3. D. Tscheu etwas mehr und auch da war noch die Nation wenig zahlreich. Was er weiter über die Ausbildung der Schrift (p. XXXIV bis XLV) sagt, dient mehr zur Einleitung in das Wörterbuch.

Ueberblicken wir diese, wie wir glauben, falsche Darstellung der alten Zeit und fragen nach der Ursache der falschen Auffassung, so ist es gewiss, dass die späteren Chinesen China unter den ersten Kaisern, schon unter Hoang-ti, eine Grösse und Ausbildung beigelegt haben, die sich geschichtlich nicht nachweisen lässt, da wir aus dieser Zeit keine sicheren geschichtlichen Urkunden haben. Die älteren Missionäre und noch P. de Mailla nahmen nun diese Schilderung gläubig an, wie denn die Jesuiten lange Zeit in Europa zu glänzende Schilderungen von China entwarfen, weil die dortigen Einrichtungen ihnen besonders zusagten. Als gegen Ende des vorigen Jahrhunderts unbefangene Reisende, wie Staunton, Barrow u. a. nach China kamen, erschien ihnen die Cultur dieses Landes in einem viel weniger günstigen Lichte und der Geist der Kritik und des Zweifels jener Zeit liess auch den Glanz des hohen Alterthums nicht unangetastet. Es ist begreiflich, wenn man dann aber auch andrerseits wieder zu weit ging und nicht nur die Schilderungen der frühesten Zeit vor Yao, für welche wir keine genügenden Nachrichten haben, verwarf, sondern auch die Zustände zur Zeit Yao's, Schün's und Yü's, über welche wir im Schu-king Data haben, missachtete. Sehen wir auf die Hauptgründe, so ist es, dass man vom Geiste des Zweifels erfasst, nicht die sämmtlichen Data, die hier vorliegen, zusammen erfasste, sondern nur Einzelnes herausriss, da man doch, wenn man ein historisches Dokument als glaubwürdig einmal anerkennt, alles hinnehmen muss, was es ergibt. Hervorzuheben ist dann, dass man spätere Nachrichten, wie namentlich die bei Meng-tseu u. a. nicht den alten gleichsetzen, sondern nur annehmen darf, soferne

sie mit jenen nicht streiten und bei ihnen, wie auch bei den ältern, was dem Darsteller angehört, auch von den berichteten Thatsachen noch wohl unterscheiden muss. Zu erwähnen ist ferner, dass aus der 1. und 2. D. nur sehr wenige Dokumente sich erhalten haben. Wir legen also unserer Darstellung dieser alten Zeit vornämlich das Cap. des Schu-king Yü-kung, das wir für ein altes ächtes Document halten, zum Grunde, aus den andern später abgefassten Cap. Yao-tien und Schang-schu II, 1—4, aber die darin enthaltenen Thatsachen, die auch Legge gelten lässt, ohne die Einkleidung. Fragt man, haben wir ausser diesen Nachrichten nicht noch andere Quellen? so können wir, wie wir glauben, sie allerdings ergänzen aus der alten Geschichte der spätern Zeit. Wie wir das verstehen, davon haben wir in uns. Abh. Schule, Unterricht und Erziehung im alten China. München 1868, a. d. S. B. 1868, II, 2, S. 213 schon eine Probe gegeben. Wenn z. B. das C. Schün-tien die 5 Verhältnisse (u pin) und 5 Instructionen (u kiao) erwähnt, ohne sie speciell anzugeben, so können wir diese aus den spätern detaillirten Angaben, als die zwischen Vater und Sohn, Mann und Frau u. s. w. ergänzen, ohne fehlzugreifen. Eine 2. Quelle bilden die negativen Thatsachen. Auch davon gaben wir eine Probe in u. Abh. Nahrung, Kleidung und Wohnung der alten Chinesen. München 1868, a. d. Abh. d. Ak. XI, 3, S. 225 fg. Wenn wir z. B. aus der spätern Geschichte wissen, dass die Baumwolle erst unter d. D. Sung und Yuen in China in Aufnahme kommt und Gaubil u. a. sie schon im C. Yü-kung finden wollten, so ist dies darnach unzulässig. Was endlich die historischen Schlüsse aus der Analyse der Charaktere betrifft, so verwerfen wir diese gar nicht, können sie aber unbedingt nur für die Zeit der Bildung der Schriftsprache gelten lassen. Wir sagen z. B. Alle noch: „Die Sonne geht auf und unter" und es folgt

daraus, dass zur Zeit der Bildung der deutschen Sprache das Volk die Meinung gehabt habe, die Erde stehe fest und die Sonne bewege sich aufwärts und abwärts. Aber es würde offenbar falsch sein, daraus zu schliessen, dass wir noch jetzt diese Meinung hegten. So zeigen die chinesischen Ausdrücke ji-schi und yuei-schi, das Verspeisetwerden der Sonne und des Mondes, für Sonnen- und Mondsfinsterniss, dass die Chinesen zur Zeit der Bildung der Ton- und Schriftsprache die Vorstellung gehabt haben, ein Ungeheuer wolle diese Himmelskörper verschlingen. Kommen diese nun in unsern Capiteln des Schu-king auch vor, so mögen wir daraus schliessen, dass auch damals, wie noch jetzt, eine solche Volksvorstellung geherrscht habe; es würde aber falsch sein, für jede spätere Zeit daraus auch bei den gebildeten Chinesen diese alte Vorstellung anzunehmen. Indem wir von den bis 2000 Jahr späteren Nachrichten über die Zeiten vor Yao und seine und seiner beiden Nachfolger Schün und Yü absehen, geben wir nach diesen Grundsätzen nun

II) Die wahre Darstellung dieser Zeit.

Der grösste Theil des Cap. Yü-kung ist geographisch. Wir geben also zunächst

1) die älteste Geographie Chinas nach dem Schu-king. Wir beginnen mit dem ersten Theile des Cap. Yü-kung (III, 1, 1), der eine kurze Uebersicht des damaligen Chinas gibt. Wir geben a) erst den ganzen Abschnitt treu übersetzt, geographisch u. philologisch erläutert und dann mit Zuziehung des 2. Theiles, der mehr über Yü's Reisen und Arbeiten berichtet, b) eine Uebersicht der Grenzen des damaligen China's, seiner Berge, Flüsse, Seen und Naturprodukte. Ein 2ter Abschnitt

fasst dann, mit Benutzung auch der übrigen Kapitel, die Angaben über die inneren Verhältnisse in culturhistorischer Rücksicht zusammen. Aber das C. Yü-kung ist freilich sehr schwierig zu verstehen, schon wegen der ausserordentlichen Kürze, Dunkelheit und Vieldeutigkeit der alten Schriftsprache; vielfach finden die Wörter die verschiedenste Auslegung, die wir hier nicht discutiren können, wir geben nur die uns die wahrscheinlichste schien, etwa mit einer abweichenden in Parenthese. Besonders aber, ist die Deutung der geographischen Namen misslich. Der Grund ist, dass, wenn die Hauptflüsse und Berge Chinas ihren Namen auch noch bis jetzt erhalten haben und einige andere Namen auch jetzt noch in gleich- oder ähnlich lautenden Namen wohl mit Recht gefunden werden, dies doch bei mehreren nicht der Fall ist; dann aber, dass das Land nicht nur an der Meeresküste im Osten, sondern auch im Innern seit den 4000 Jahren die grössten Veränderungen erlitten hat. Mündete doch, um wir Eins anzuführen, der Hoang-ho nicht, wie jetzt, unter 34⁰ n. B., sondern im Meerbusen von Pe-tschi-li unter 39⁰ w. L. Dies macht, dass die chinesischen Ausleger in der Deutung der alten Angaben vielfach weit auseinander gehen und wir können umsoweniger eine sichere Entscheidung geben, als wir den Wechsel dieser Namen und die Veränderungen des Bodens nur bis zu den Zeiten der 5. D. Han 200 v. Ch. ziemlich verfolgen können und das Innere Chinas noch so wenig von europäischer Wissenschaft erforscht ist. Die chinesischen Commentare zum Schu-king (S. Legge T. III Prol. p. 201—204) nicht nur, sondern auch besondere Werke, wie die dickleibige Erklärung des Cap. Yü-kung (Yü-kung tschui-tschi, die Nadel-Prüfung) von Hu-wei, (s. den Titel bei Legge Pr. T. III p. 203), die unter Khang-hi 1705 herauskam, mit 47 Karten (Tu, Tafeln), welche die kgl.

Staatsbibliothek [8]) besitzt und auch Legge und Biot[9]) schon benutzten, ergehen sich darüber weitläufig. Vorne sind die Karten, Ti 1 behandelt dann die Einleitung, Ti 2 in 60 Bl. die Provinz Ki-tscheu und die folgenden Bücher bis 10 die andern Provinzen satzweise. Da wir aber hier nicht ausschliesslich eine alte oder die Geographie Chinas schreiben und es uns mehr darauf ankommt, dessen Zustand zu schildern und nur die Grenzen und Beschaffenheit der Provinzen, soweit sie deutlich sind, zu bestimmen, müssen wir, was ungewiss oder zweifelhaft ist, ungewiss lassen.

Das Cap. beginnt mit einer Einleitung, die, wie der Schluss, nach den Chinesen bei Legge p. 93 von den Geschichtsschreibern herrührt, während die eigentliche Beschreibung von Yü selbst, was Legge mit Unrecht in seiner Einleitung später bestritten hat, wie wir in unserer früheren Abhandlung gezeigt haben. Von den Karten Hu-wei's giebt T. 1 eine Uebersicht der 9 Provinzen, T. 2 desgleichen nach dem Eul-ya und T. 3 nach dem Tscheu-li B. 33; T. 4 bis 12 die über die einzelnen 9 Provinzen, T. 13 über die Leitung der Tribute (zur Hauptstadt), dann über die Berge und Flüsse u. s. w. S. unten. Das Capitel beginnt:

Yü theilte das Land ein (fu), folgte den Bergen, hieb nieder die Bäume und bestimmte (ehrte) die hohen Berge und die grossen Flüsse.

Er that dies, wie Legge bemerkt, nicht allein, I, Tsi u. a. halfen ihm dabei. Ein altes Buch, angeblich aus dem Anfange der D. Tscheu,

---

8) Das Exemplar der Staatsbibliothek ist ganz verbunden, die Karten 1—19 sind vorne, 20—47 hinter Ti 1—4, dann folgen Ti 5 u. 6, weiter Ti 14—20, hierauf Ti 13 tschung u. hia, Ti 7—12 u. Ti 13 schang. Andere Werke über dieses Capitel nennt der Auszug aus Khien-lung's Katalog K. 2 f. 2, 2 v. 10 u. 11.

9) E. Biot Mém. s. le chapitre Yu-kong du Chou-king et sur la geographie de la Chine ancienne. Journ. As. 1842.

der Tscheu-pey (Gaubil Traité de Chron. p. 121, übersetzt von Biot Journ. As. 1845) sagt, dass er sich dabei der Kenntniss des rechtwinkeligen Dreieckes bedient habe.

(Die 1. Provinz ist) Khi-tscheu.

Bei dieser werden keine Grenzen angegeben, wie bei der andern, weil sie sich daraus von selbst ergeben; nach Legge p. 95 waren es der Hoang-ho im W., S. und O. Der Eul-ya sagt: zwischen beiden Ho (den S. u. N. ho) liegt Ki-tscheu und der Tscheu-li 33 f. 43 das Land zwischen dem Ho heisst Ki-tscheu. (Es bildete ein Dreieck, dessen Spitze die Mündung des Wei in den Ho war). Medhurst im Shoo-king p. 83 bestimmt sie zu enge durch das jetzige Schan-si. Legge bemerkt, sie begreife auch das jetzige Tschi-li und auch die Departements Tschang-te, Wei-hoei u. Hoai-khing in Ho-nan, aber schwerlich auch wohl noch den Westtheil von Leao-tung, wie er meint. Auch nöthigt nichts hier, die ganzen Provinzen Schan-si und Tschi-li im alten Ki-tscheu zu begreifen, da eine Nordgrenze überall nicht angegeben wird. (Nach der Geographie der Tscheu war sie später kleiner; s. unten.) Dies ergeben die im Texte folgenden geographischen Angaben. Es heisst:

Nachdem er Hu-keu geordnet hatte (tsai), regelte er (schi) Liang und kam bis zum Khi. Nachdem er Thai-yuen geregelt hatte (sieu), kam er bis zum Süden des Yo. Bei Tan-hoai wirkte er mit Erfolg und gelangte bis zum Heng-tschang.

Hu-keu, d. i. die Topf-Mündung, ist ein Hügel, 70 Li s. ö. von der Stadt Ki, in Schan-si, 36°, 15′ n. Br. und 6°, 5′ w. L. von Peking nach Medhurst. Südlich davon fliesst der Ho wie ein siedender Topf, daher der Name. Vom Liang-schan sagt der Schi-king III, 3, 7, dass Yü ihn bebauete (tien tschi), wie den Nan-schan nach II, 6, 6. Liang und Khi sind die Namen von 2 Hügeln in Khi-tscheu, nach andern aber in Yung-tscheu. Die ersteren finden den Liang im Liü-liang, im jetzigen Ko-tsai-schan, im N. O. von Yung-ning, in Fen-tscheu und den Khi-berg im Hu-khi in Hiao-i-hien, in Fen-tscheu in Schan-si. Die andern finden den Liang in einem Berge des Namens, 90 Li n. w. von Han-sching in Si-ngan in Schen-si — so la Charme —; den Khi, 90 Li n. w. von Khi-schan hien, in Fung-thsiang-fu, beide in Schan-si. S. Legge p. 95. Yo oder Thai-yo ist der Hauptberg in dieser Provinz, jetzt Ho-thai, 30 Li östl.

von Ho-tscheu in Phing-yang-fu in Schan-si; an seiner Südseite ist noch ein gleichnamiger Distrikt Yo-yang. Thai-yuen, eigentlich die grosse Ebene, ist noch der Name eines Distriktes in Shan-si und einer Stadt 37°, 45′ n. Br., 3°, 55 w. L. Der Name Tan-hoai hat sich noch zum Theil erhalten im Departement Hoai-khing in Ho-nan, wo Hoai-khing-fu 35°, 6′ n. Br., 3°, 28′ w. L. liegt. Tschang ist ein Fluss, der in den Hoang-ho mündet; man unterscheidet den hellen (thsing) und den trüben oder schlammigen (tschho). Jener kommt aus Thai-yuen, fliesst s. ö. nach Schi-hien in Tschang-te in Ho-nan, vereinigt sich da mit dem trüben und fliesst dann n. N. O. nach Tschi-li u. s. w. Der trübe Tschang entsteht in Tschhang-tseu in Lu-ngan-fu in Schan-si und fliesst s. ö. zum vorigen. Heng hiess der Tschang, weil er der Quere, d. h. von O. nach W. floss, während man von den Flüssen, die von S. nach N. fliessen, tsung sagt, er folgt der natürlichen Richtung. Sein Lauf scheint aber jetzt nicht mehr derselbe; nach Legge ergoss der Tschang sich derzeit in den Hoang-ho.

Ihr Boden ist weiss und zerreibbar (mürbe, jang). Ihre Abgabe (fu) die obere-obere (1. Classe) oder weniger. Ihre Felder waren mittel-mittel (5. Classe). (Die Flüsse) Heng und Wei folgten (ihrem Lauf); Ta-lo wurde bearbeitet (tso). Die Inselbarbaren (tao-i) (lieferten) Fell-Kleider. Man hielt sich rechts an den Kie-schi (einen Felsen) und trat (fuhr, ji) dann in den (Hoang)-ho ein.

Der Hengfluss entspringt in einem Thale des gleichnamigen Hügels in Kio-yang, 38°, 39′ N. Br., 1°, 40′ W. L. in Tschin-ting-fu in Tschi-li, fliesst östlich an der Grenze von Khi-tscheu in Pao-ting-fu, in Tschi-li, vereinigt sich da mit dem Tse-ho und ergiesst sich in den Thang-schui oder Keu. Der Wei entspringt in Ling-scheu, 38°, 18′ N. Br., 1°, 57′ W. L. und fliesst südlich in den Hu-tho. Hu-wei versteht unter dem Heng aber den Keu, unter dem Wei den Hu-tho selbst, die vereinigt östlich bei Thien-tsin vorbei sich jetzt ins Meer ergössen, während sie zu Yü's Zeit vereinigt, zusammen sich in den Hoang-ho ergossen haben sollen. Ta-lo ist der Name eines Sees oder Sumpfes, nördlich von Kiü-lo, 37°, 17′ N. Br., 1°, 17′ W. L., nach neuern Auslegern aber ein niedriger Grund in Hing-thai, Tschao-tscheu und Schin-tscheu. Dass der Heng und Wei nördlich davon sich früher in diesen See ergossen, wie Legge p. 98 sagt, ergibt der Text nicht, man müsste denn ki-tsung ta lo ver-

binden. Für die Inselbarbaren (Tao-i) liest der Sse-ki 2 f. 3 v. Niao-i, die Vogelbarbaren, ein wilder Stamm der Inseln oder des Festlandes; letzteres scheint wahrscheinlicher. An Japan oder das Volk von San- (3) han in Corea (vergl. Pfizmaier Nachrichten v. d. alten Bewohnern Coreas, in d. Wiener S. B. 1867 B. 57 Heft 2 S. 466 fgg.) ist mit Hu-wei wohl nicht zu denken. Kie-schi, der Felsen Kie, wird an der Nordküste des Meerbusens von Pe-tschi-li gewesen sein. Man kannte ihn noch zur Zeit des Gründers der 4. D. Thsin, der ihn besuchte und eine Inschrift da setzte, wie auch Han Wu-ti, 109 v. Chr.; man meint er war in Fu-ning, 39°, 56′ N. Br., 2°, 52′ O. L., in Yung-phing-fu in Tschi-li, aber das Meer hat hier solche Veränderungen bewirkt, dass man keine Spur mehr davon sieht.

Zwischen[10]) dem Tsi (Fluss) und dem (Hoang)-ho lag (die 2. Provinz) Yen-tscheu.

Der Tsi entspringt im Wang-uo-schan, in Tsi-hien, in Hoai-khing in Ho-nan — etwa 35°, 5′ N. Br., 4°, 46′ W. L. und ergiesst sich östlich bei Siao tsing, etwa 37°, 15′ N. Br., 1°, 55′ O. L. ins Meer. Aber die Provinz begann nicht an seiner Quelle, sondern nach Hu-wei etwa bei Tshao-tscheu in Schan-tung. Der Hoang-ho bildete die Grenze im Westen und Norden. Es begriff also die Provinz das südwestliche Schan-tung, die Dep. Tung-tschhang, Nord-Tsi-nan und W.-Yen-tscheu, dann von Tschi-li die Dep. Ta-ming und Theile von Ho-kien und Thien-tsin-fu nach den neuern Chinesen; sie war also nicht gross.

Die 9 (Arme des) Ho nahmen ihren Lauf; der Lui-hia bildete einen See (Sumpf, tse), der Yung und Tseu vereinigten sich zusammen (hoei-thung).

Der Hoang-ho mündete damals wohl in 9 Armen; nichts besagt, dass Yü sie erst schuf. Das alte Wörterbuch Eul-ya gibt die Namen dieser Arme noch, aber schon unter der D. Han wusste man sie

---

10) So übersetzt Legge: wei heisst eigentlich nicht zwischen; es ist aber schwer zu übersetzen. S. Legge S. 677. Es besagt nur: sie sind (da), vergl. § 18 Kue tien wei tschung-hia, ihre Felder sind mittlerer-unterer (Art); die Zusammensetzung aus Cl. 61, Herz u. Cl. 172, Vogel giebt keinen klaren Begriff. Der Sse-ki setzt dafür wei, aus Cl. 120, Faden, mit Vogel, das heisst binden. Die Grenze wird wohl bezeichnet, wie durch ki, bis zu S. 145.

wegen der grossen Veränderungen, die das Land erlitten hatte, nicht mehr nachzuweisen. S. Legge S. 100. Der Lui-hia See in Tshao-tscheu-fu, in Po-hien, hat zum Theil noch den Namen erhalten. Nach dem Sse-ki 1 f. 15 fischte Kaiser Schün darin. In der Nähe waren die Flüsse Yung und Tseu, die Legge für nicht mehr nachweisbar hält. Dass sie sich mit obigem See (Sumpfe) vereinigt, davon steht nichts im Texte.

Der Boden (das Land) für (der) Maulbeerbäume erhielt Seidenwürmer und (das Volk) kam herab von den Hügeln und bewohnte das Land.

Ihr Boden ist schwarz und reich (fett, nach andern voll Höcker oder lehmig (fen)). Ihre Pflanzen sind (immer wei) üppig (yao), ihre Bäume sind hoch (thiao); ihr Feld ist von der untern (Abtheilung) der Mittel-(d. h. von der 6. Classe,), ihre Abgaben (immer fu) (?) eben genug (tsching); nach 13jähriger Bearbeitung (tso) aber gleich (denen der andern Provinzen). Ihr Tribut (kung) war Lack (thsi) und (rohe) Seide (sse); ihre Körbe (Reservekisten aus Bambu, fei enthielten) bunte (verzierte) Gewebe (tschi-wen). Man flösste (verschickte feu) sie auf dem Tsi- und Tha-(Flusse) und kam (drang) so in den (Hoang)-ho (zur Residenz).

Der Ausdruck tsching ist undeutlich, man nimmt ihn für tsching (n.4652) correct, exact, tso für bearbeiten, bebauen. Diese Provinz wurde zuletzt von der Ueberschwemmung frei, daher erst nach 13 Jahren den andern gleich, hier wie in den folgenden Provinzen (in der ersten kaiserlichen nicht) erscheinen zuerst neben den Abgaben (fu) Tribute, Kung, wie die Vasallenfürsten sie dem Kaiser darbrachten; unter der 3. D. Tscheu waren es 9 Arten nach dem Tscheu-li. Der Tha-Fluss entspringt in Tschao-sching, 36°, 8′ N. Br., 0° 43′ W. L., in Tshao-tscheu-fu und mündete im Meere in Longan 37°, 5′ N. Br., 2°, 10′ O. L., in Tshing-tscheu-fu. Dass man vom Tsi in den Tha fuhr, besagt der Text nicht bestimmt, noch weniger, dass Yü einen Arm des Ho mit ihm vereinigte.

Das Meer und der Tai-(Berg) bildeten (waren in, wei) die Grenze der 3. Provinz) Tshhing-tscheu.

Diese Grenzangabe ist sehr unbestimmt. Der Berg Tai ist der Ost Yo oder Tai-tsung, dem Schün nach I, 3, 8 opferte, im jetzigen

Distrikte Thai-ngan nach Medhurst 36°, 30′ N. Br., 1° O. L., nach Biot 36°, 14′ N. Br., 0°, 45′ O. L., in Tsi-nan. Er bildete, meint man, die Grenze in Westen und Süden. Eine Linie in dieser Breite gezogen erreicht den Tsi im Westen und das Meer im Osten. Dieses bildete die Grenze im Norden und Osten. Nach dem Texte geht die Grenze im Osten nicht über das Meer nördlich und östlich von Schan-tung hinaus. Es wird diese Provinz also wohl nicht Liao-tung und Corea mit inbegriffen haben, wie Legge p. 103 meint, sondern nur das nordöstliche Schan-tung, nämlich die 3. D. von Thsing-tscheu: Tshing-, Teng- und Lai-tscheu mit dem westlichen Theile von Tsi-nan.

(Das Gebiet) der Barbaren vom Yü (Yü-i) wurde bestimmt (lio); der Wei und Tse (nahmen) ihren Lauf.

Die Yüi kommen im Cap. Yao-tien I, 2, 4 vor. Yao sandte den Hi-tschung dorthin. Die, welche die Provinz auf Schan-tung beschränken, setzen sie nach Ning-hai-tscheu, 39°, 35′ N. Br., 4°, 18′ O. L. in Teng-tscheu; unwahrscheinlicher will Legge sie nach Corea versetzen. Der Wei-fluss entspringt n. östl. von Kiü-tscheu, 35,35° N. Br., 2,52° W. L., in I-tscheu und fliesst östlich bei Tschu-tsching in Tshing-tscheu vorbei, 50 Li n. östl. von Tschhang-i-hien 36°, 52′ N. Br., 2°, 15′ O. L., ins Meer. Der Tse entspringt am Nordabhange des Berges Yuen, 25 Li von Po-schan-hien, fliesst nordöstlich durch mehrere Distrikte von Tshing-tscheu und ergiesst sich nicht weit von Scheu-kuang 36°, 55′ N. Br., 2°, 32′ O. L. ins Meer.

Ihr Boden ist weiss und fett (fen, reich), am Meeresufer aber (waren) weite (Strecken) Salzland (tschhi); ihre Felder waren von der untersten (Abtheilung) der oberen (also dritter) Classe. Ihre Abgaben (fu) von der oberen der mittleren (d. h. 4. Classe). Ihr Tribut (kung, bestand in) Salz (yen), feinen Graszeugen (hi), verschiedenen Seeprodukten (Sachen, hai-voe wei tsho), (und) aus den Flussthälern (khiuen) des Tai in roher Seide (sse), Hanf (si), Blei (yuen), Fichten (sung) und fremdartigen Steinen (kuai-schi). Die Barbaren in Lai (lai-i) ackerten und hüteten Vieh (tso mu), ihre Bambukörbe (oder Kasten, fei) enthielten Seide vom wilden Maulbeerbaume (yen-sse).

Man schiffte sie ein (feu) auf dem Wen und gelangte so in den Tsi-Fluss.

Gaubil übersetzt Yuen Blei fälschlich: Zinn. Der Name der Lai-i Barbaren hat sich noch erhalten im jetzigen Lai-tscheu-fu in Schan-tung. Tso mu übersetzt Legge p. 102 wohl irrig: were taught tillage and pasturage; tso, machen, soll da den Anbau des Bodens bezeichnen. Der Name Wen ist unklar; man hat jetzt 5 Flüsse des Namens, der Hauptstrom mag gemeint sein; er wurde aber unter der D. Yuen und Ming abgeleitet, den grossen Kanal zu speisen, so dass man ihn nicht mehr nachweisen kann.

Das Meer (im O.), der Tai-(Berg) (im N.), bis zum (ki), Hoai (Flusse im S.), sind (die Grenzen von der 4. Provinz) Siü-tscheu.

Der Hoai (Fluss) entspringt in Thung-pe, 32° 20′ N. Br., 3° 10′ W. L., in Nan-yang in Ho-nan, fliesst jetzt östlich in den Hoang-ho in Thsing-ho, 33° 35′ N. Br., 2° 34′ O. L., in Hoai-ngan in Kiang-su; zu Yü's Zeit ergoss er sich aber ins Meer. Der Tai-berg bildet auch eine unbestimmte Grenze; in N. O. war sie, wo jetzt die Dep. I- und Thsing-tscheu aneinander stossen. Die Westgrenze wird gar nicht erwähnt; unter der D. Tscheu setzt der Eul-ya Siü-tscheu im Osten vom Tsi-flusse. (Tsi-tung yuei: Siü-tscheu. Legge p. 104 hat irrig westward.) Dieser wäre die Grenze gegen Yü-tscheu zu. Es begriff also diese Provinz das Dep. Yen-tscheu in Schan-tung und alles Land südlich von Siü-tscheu-fu in Kiang-su und von So-tscheu und Fung-yang-fu und Sse-tscheu, beide in Ngan-hoei, ostwärts durch Kiang-su, durch Siü-tscheu-fu und den Norden von Hoai-ngan-fu bis Hai-tscheu. S. Legge p. 104.

Der Hoai und I wurden geregelt (i); der Mung und Yü wurden (künstlich) bebaut (i); der Ta-ye wurde in einen See verwandelt (tschu, beschränkt); Tung-yuen geordnet (geebnet, ti-ping).

Der I-fluss entspringt in I-schui 35° 46′ N. Br., 2° 32′ O. L., in dem I-schan (Berge), geht durch Than-sching und fliesst nach Kiang-su; in Phei in Siü-tscheu-fu, vereinigt er sich mit dem Sse und fliesst südöstlich durch Thsing-ho in den Hoai. (Es gab aber in dieser Provinz auch noch andere Flüsse mit Namen I; so der im Lün-iü 11, 25, 7 erwähnte.) Der Hügel Mung ist 40 Li südlich von Mung-yn, 35° 50′ N. Br., 1°, 42′ O. L., geht bis zu dem Distrikte

Pe; Confucius nennt ihn im Lün-iü 16, 1, 4 den Ost-Mung, nach Gaubil ist er in Yen-tscheu-fu in Schan-tung. Der Feder-Berg Yü liegt nördlich von Than-sching, 34°, 45′ N. Br., 2°, 17′ O. L.; nach Gaubil in Hoai-ngan-fu in Kiang-nan. Dies soll der Berg sein, wo Schün nach Schün-tien II, 1, 12 Khuen gefangen setzte; Hu-wei hält dafür aber einen andern Berg. Ta-ye, d. i. das grosse wüste Feld, war früher ein See oder Sumpf im jetzigen Dep. Kiü-ye, wie er auch hiess, 35° 27′ N. Br., 0° 12′ W. L., in Tshao-tscheu, der im Süden mit dem Tschu und Sse und im Norden mit den Tshing und Tsi in Verbindung stand. Grosse, wiederholte Ueberschwemmungen, die wir seit den Zeiten der D. Han (131 n. Ch.) und noch vom Jahre 1344 kennen, haben die Spuren von Yü's Arbeiten verwischt. Bei der ersten Ueberschwemmung brauchte man 20 Jahre, sie zu heilen. Tung-yuen, d. i. die Ostebene, weil sie östlich vom Tsi liegt, ist jetzt das Unterdep. Tung-phing, 35° 6′ N. B. nach Biot mit Umgebung, in Thai-ngan-fu in Schan-tung.

Ihr Boden (war oder ist) roth, fett (lehmig, tschi) und reich (fen). Die Pflanzen und Bäume waren ? mehr und mehr üppig (tsieu pao, in einander rankend); ihre Felder mittel-obere (d. h. 2. Classe); ihre Abgabe mittel-mittel (5. Classe); ihre Tribute Erde von 5erlei Farben (tu u se), bunte Federn des Fasanes (hia-ti) aus dem Flussthale des Yü (yü khiuen), einzelnstehende (ku, verwaiste, d. i. besonders werthvolle), Thung-Hölzer (Dryandra) aus dem Süden des Berges I und tönende Steine (king), die anschwemmten an den Ufern des Sse (Vierflusses). Die Barbaren (I) am Hoai (brachten) Perlenmuscheln und Fische dar. Ihre Reservekisten (Körbe aus Bambu, fei) enthielten schwarze (dunkelblaue, hiuen, Cl. 95) würfeliche (sien, bunte) und weisse (kao, Seidenzeuge). Man verschiffte sie (feu) auf dem Hoai (und) Sse und gelangte in den (Hoang-)ho.

Der Berg I ist bei Phei-tscheu in Siü-tscheu in Kiang-nan. Der Sse entspringt in Sse-schui, 35° 48′ N. Br., 1° 2′ O. L., welcher Distrikt den Namen von dem Flusse hat, wie dieser von 4 kleinen Flüssen, aus welchen er entsteht. Später speiste er den grossen Kanal; zu Yü's Zeit ergoss er sich in den Hoai, im jetzigen Siü-

tscheu. Die Klingsteine fand man beim Thung-schan oder dem Kupferberge in Kiang-su.

Der Hoai (Fluss) und das Meer bildeten die Grenze von (sind in) Yang-tscheu (der 5. Provinz).

Jener im Norden, aber das Meer kann nicht im Süden gemeint sein, sondern wohl im Osten; wie weit die Provinz sich südlich erstreckte, wird nicht gesagt. Das Reich erstreckte sich noch unter der 3. D. der Tscheu nicht über die Südkette hinaus. Auch die Westgrenze wird nicht angegeben. Die Chinesen erstrecken die Provinz viel zu weit, auch über Tsche-kiang, Kiang-si, Fu-kian und einen Theil von Kuang-tung; nach Medhurst begriff es nur Süd-Kiang-nan und Nord-Kiang-si. Andere Angaben hat Legge p. 108.

Der Phang-li See wurde beschränkt (tschu) und die Sonnenvögel hatten, wo sie ausruhen konnten. Die 3 Kiang traten in (das Meer und) der Tschin-See (tse) kam dazu (ti), festgestellt (ting) zu werden.

Der Phang-li ist der jetzige Po-yang See, so genannt von der Insel Po-yang schan in ihm. Yang, eigentlich der Süden, bezeichnet auch die Sonne. Die Sonnenvögel sollen wilde Gänse sein, die der Sonne nachziehen, im 9. Monate nach Süden wandern und im 1. nach Norden zurückkehren. Sankiang kiji übersetzt Legge wie oben; Biot die 3 Kiang flossen in den Tschin-See, der festgestellt wurde; in das Meer steht freilich nicht da. Es hängt davon ab, wo man das Komma setzt. Ueber die 3 Kiang ist viel gestritten und sie lassen nach Legge p. 109 sich nicht mehr bestimmen. Den nördlichen nimmt man für die Mündung des jetzigen Kiang. Nach Hu-wei's Karte trennte der mittlere (Tschung-kiang) sich vom grossen zu Wu-hu, nördlich von Thai-ping-fu, 31° 30′ N. Br., floss dem Thai-hu (See) in Tsche-kiang zu und ergoss sich aus diesem herausgetreten, südlich von Sung-kiang-fu in Kiang-su, ins Meer. Dies scheint Biot p. 210 sehr wahrscheinlich. Den jetzigen Tai-hu, d. i. grossen See, sieht man in dem Tschin-tse, d. i. dem Schüttelsumpf. Der kaiserliche Commentar versteht nun die 3 Kiang blos von 3 Ausläufern dieses Sees dem Meere zu, 70 Li südlich von Sung-kiang-fu. Andere haben unter dem mittleren Kiang den Min-kiang, der aus Sse-tschuen kommt, unter dem Nord-kiang den Han-fluss oder den Kiang vom Berge Po-tschung und unter dem S. Kiang den Kan-kiang oder von Yü-tschang verstanden, was Biot plausibel findet. Die San-(3) kiang kommen oft im Kue-iü vor, namentlich in C.

Yuei-iü; da heisst es: Sie umgaben die Reiche U. und Yuei. Andere Deutungen siehe bei Legge p. 109. Auch hier mag der Lauf der Flüsse sich sehr geändert haben.

Kleine und grosse Bambu (siao thang) breiten sich (hier) aus (fu). Ihre Pflanzen (tshao) sind lang und dünn (yao); ihre Bäume hoch (khiao); ihr Boden ist sumpfig (thu) und morastig (ni); ihre Felder von der unteren der untersten Ordnung (9. Classe); ihre Abgaben (fu) die oberste der unteren (also 7. Classe) mit der oberen gemischt (etwas darüber, schang tsho); ihr Tribut (kung) 3 Arten von Metallen, (kin san phin, nach den Scholien und dem Sse-ki Gold, Silber und Kupfer), Yao und Kiuen (edle Steine), kleine und grosse Bambu (siao thang), (Elephanten)-Zähne, Felle (ke, Cl. 177), Federn (yü, Cl. 124), Haare (mao, Cl. 82) und Hölzer (oder Bäume, mo, Cl. 75). Die Barbaren der Inseln (tao-i) brachten, (lieferten) Graskleider (hoei-fu); ihre Reservekisten (Körbe, fei, enthielten) Gewebe und Muscheln (tschi pei), ihre Bündel (pao, eingewickelt) kleine Orangen (kio, Citrus mandarinus), Pampelmuse (yeu), dargebracht als Tribut (si kung). Man folgt dem Strome (yuen) auf dem Kiang, (geht ins) Meer und dringt (dann) in den Hoai und Sse.

Tschi pei übersetzen Ngan-kue und Biot Gewebe und Muscheln; letztere dienten statt Geld; Legge p. 111 verbindet aber mit Andern beide Wörter und versteht darunter verzierte Seidengewebe. woven ornamented silks, im Index p. 714 nimmt er aber auch pei lieber für cowries. Dass das frühere Tschi gerade (Elephanten)-Zähne, ke (Rhinozeros)felle gewesen, ergibt der Text nicht. Kang-hi's Wörterbuch hat keine Stelle, wo Tschi, der Zahn, für Elephantenzähne (Elfenbein) stände. Es ist daher kein Grund mit Hu-wei anzunehmen, dass die Provinz sich südlich von der Südkette bis über Kuang-tung und Kuang-si oder gar An-nam ausgedehnt habe. Diese Thiere könnten sich derzeit auch weiter nördlich erstreckt haben. Unklar ist auch der Ausdruck die Inselbarbaren (Tao-i), wofür einer wieder Vogel-Barbaren (Niao-i) liest. An Japan ist sicher nicht mit Hu-wei zu denken, ebenso wenig an Formosa, eher an Inselgruppen an der Ostküste, wie Tschu-san. Bei Hoei-fu (Graszeug) ist sicher nicht mit Tshai an Baumwollenzeug zu denken, da

der Baumwollenbau in China erst unter der D. Sung aufkam, s. m. Abh. Nahrung, Kleidung und Wohnung des alten Chinesen. München 1868, a. d. Abh. d. Ak. XI, 3 S. 226, sondern an Zeug oder Gewebe aus Gras oder Stroh. Meng-tseu III, 1, 4, 7 irrt, wenn er unter Yü den Hoai und Sse in den Kiang fliessen lässt; der Hoai nahm den Ju und Sse auf und ergoss sich direct ins Meer; nach Tso-tschuen Ngai-kung Ao. 9 wurde erst unter der D. Tscheu ein Kanal angelegt, den Hoai mit dem Kiang zu verbinden.

Das King- (Gebirge im N.) bis zum (ki) Süden (des Berges) Heng sind (bildeten die Grenze der 6. Provinz) King-tscheu.

Der Kingberg liegt 80 Li östl. und nördl. von Nan-tschang 31° 47′ N. Br. und 4° 46′ W. L., in Siang-yang-fu in Hu-pe, der Heng 30 Li westlich von Heng-schan, 27° 14′ N. Br., 3° 51′ W. L., nach Biot in Heng-tscheu-fu in Hu-nan. Er soll der im Cap. Schün-tien II, 1, 3, 8 erwähnte Süd-Yo sein. Heng-yang, d. i. südlich vom Heng, versteht Yng-ta so, dass die Provinz sich noch südlich von dem Berge erstreckte; es besagt aber wohl nur, dass sie dessen Südseite mitinbegriff. Diese Provinz umfasste nach Medhurst das jetzige Central Hu-kuang. Andere Angaben bei Legge p. 112 weichen sehr ab, und geben ihm einen kleineren oder grösseren Umfang; diese, ausser 11 Dep. und mehrern Distrikten von Hu-kuang, den Distrikt Kien-tschhi in Sse-tschhuen und Kuei-lin in Kuang-si, viel zu gross.

Der Kiang und Han (Fluss) ergossen sich ins Meer. (Tschao-tsung heisst eigentlich „machten ihm ihren Hof, wie im Ahnensaale.“ Vgl. Schi-king II, 3, 9.) Die 9 (Kieu) Kiang wurden gänzlich regulirt (bestimmt, khung-yn); der Tho und Thsien nahmen ihren Lauf. Der Boden (das Land) von Yün und vom Mung wurden geregelt. (Biot und Legge übersetzen bebaut, tso-i).

Der Kiang tritt in King-tscheu in Pa-tung, 31° 2′ N. Br., 6° 11′ W. L., in I-tschhang-fu ein und auf seinem Laufe nach Osten, nach Han-yang-fu, nimmt er den Hanfluss auf, 30° 34′ N. Br., 2° 18′ W. L. Der Han fliesst aus Schen-si nach Yün-yang-fu, 32°, 49′ N. Br., 5° 37 W. L., in Hu-pe und dann südöstlich bis zu seiner Vereinigung mit dem Kiang. Ueber die Kieu- (9) Kiang sind von den Chinesen Hunderte von Seiten geschrieben. Legge p. 113 hebt 2 Haupsansichten hervor; die erste nimmt an, dass der grosse Kiang in King-tscheu sich in 9 Ströme theilte, die andere, dass dies nur

ein anderer Name für den Phang-li (Po-yang) See, einige meinten für den Thung-thing See sei. Indess seit der Zeit von Yü sind die 9 Kiang, wenn es deren gab, verschwunden. Da der Phang-li in Yang-tscheu ist, kann dieser es wohl nicht sein. Die Landschaften haben ihren Namen vielfach von Flüssen bekommen, so unter der D. Thsin die Provinz Kieu-kiang kiün in King-tscheu, zwischen Si-ling und Ki-tschün). Später wurde der Name aber auch auf andere Distrikte übertragen. Dass dies der Thung-thing-See sei oder dieser sie aufgenommen habe, wird seit der D. Sung angenommen. Nach dem Eul-ya heissen alle Ausläufe des Kiang Tho und die des Han Tshien. Es scheint, dass der grosse Strom in Tschi-kiang, d. h. der Abzweigung des Kiang, 30° 24′ N. Br., 5° 6′ W. L, in King-tscheu in Hu-nan, durch eine Insel in 2 Kanäle getheilt ward, wovon der eine nach N., der andere nach S. floss und die dann in der Nähe des Thung-thing-Sees sich wieder vereinigten. Der nördliche Kanal hiess Tho; Hu-wei meint, es sei der J-schui darunter gemeint, der sich bei I-tu mit dem Kiang vereinigt. Der Tshien soll in Ngan-lo-fu in Hu-pe sein und sein Name dort im Distrikt Tshien-kiang, 30° 28′ N. Br., 3° 4′ W. L., noch erhalten sein. Hu-wei meint, dass ein Arm des Han unter der Erde sich verlor, — das bedeutet thsien — wieder herauskam, bei King-ling vorbeiging und vor Han-tschun sich wieder mit dem Hauptflusse vereinigte. In dem niedrigen Lande konnten sich leicht neue Arme bilden, die ihre Richtung oft änderten. Im folgenden § 50 gibt es zwei verschiedene Lesearten; unter den Han las man Yün Mung tu tso i; die jetzige Leseart Yün tu Mung tso i ist erst seit dem Gründer der D. Tang angenommen. Es kommt darauf an, ob man Yün-mung für eine Sumpfniederung annimmt oder Yün und Mung als 2 verschiedene. Für letzteres entscheidet sich Legge; jene war dann nördlich vom Kiang, in Ngan-lo und Te-ngan-fu und Mien-yang, die des Mung südlich vom Kiang, in Kiang-hia und Hoa-yung. Sie nahmen nach dem kaiserlichen Commentar 80—90 franz. Meilen an jeder Seite ein und wurden allmählich trocken gelegt. Sie mochten oft als ein grosser See erscheinen und so mag man denn auch übersetzen: Der Yün und der Mung wurden cultivirt. Noch heisst nach Biot eine Gegend bei Te-ngan-fu 31° 10′ N. Br. so. Der Tso-tschuen führt Mung als ein weites Land auf, wo man jagte. Nach dem Sse-ki B. 6 f. 25 v. inspicirte Thsin Schi-hoang-ti Ao. 37 die Arbeiten zur Austrocknung des Mung-Sees und nach den Missionären (Annales de la foi T. 9) wird das Land oft noch ganz überschwemmt.

Ihr Boden ist (war) sumpfig und morastig (thu ni); ihre Felder waren unter-mittlere (d. h. 8. Classe), ihre Abgaben (fu) ober-untere (d. h. 3. Classe); ihr Tribut (Gaben, kung) Federn, Haare, (Elephanten-) Zähne, Felle, die 3 Arten (oder Reihen, phin) Metalle (Gold, Silber, Kupfer), Tschün- (Bäume), Yan- (Bäume) (zu Bogen), Cedern (kuo), Cypressen (pe), Schleifsteine (gröbere und feinere, Litschi), Steine zu Pfeilspizten (nu)[11]) und rothe Farbe[12]) (tan, Legge nimmt es für Tan-scha, Zinnober), (Bambu) Kuen und Lu[13]) und Hu-Bäume, (aus welchen man Pfeile machte, nach Confucius im Kia-iü), (von welchen) die drei Lehen (pang, Reiche) ihre besten als Tribut darbrachten.[13]) Eingewickelte Kisten enthielten Tsing-meu.[14])

Ihre Reservekisten enthielten dunkelblaue (hiuen), purpurrothe (Seidenzeuge) und Schnüre mit kostbaren Steinen (ki-tsu, Legge gibt es Schnüre von Perlen, die nicht rund waren). Aus den Kieu(9)-kiang, gingen ein als Gaben (na-si) grosse Schildkröten (kuei). Man verschiffte (feu) (die

---

11) Für die beiden letztern hat Gaubil irrig blos Sand. Nu heisst der Zusammensetzung nach der dienende Stein.

12) Es ist im Chinesischen nicht ersichtlich, ob Kuan und Lu zweierlei Bambu sind oder ein Bambu, dessen Name ein zusammengesetztes Wort ist.

13) Diese Uebersetzung nach Legge ist sehr zweifelhaft, Ming heisst nie der beste, sondern Name, von Ruf. Andere ziehen die Worte küe ming zum Folgenden. Einige beziehen diese Phrase nur auf die 3 letzten Produkte, andere auf Alle. Pang kann man wohl nicht mit Gegenden übersetzen, wie Legge; welche 3 gemeint sind, weiss man nicht.

14) Aus (der Pflanze) Tsing-meu (einer Art Binse), übersetzt Biot: machten sie Rouleaux, dies heisst aber paoe kui schwerlich. Kuei ist eine Büchse oder Kasten, pao heisst Bündel oder eingewickelte Sachen. Legge übersetzt daher, sie thaten die genannten Binsen in Kisten, die eingewickelt wurden (weil sie besonders werthvoll waren).

Waaren) auf dem Kiang, dem Tho, Tshien und Han, (und von da) ging man (yü, über den Trageplatz zu Lande) nach dem Lo-Flusse, (der in Ho-nan sich in den Hoang-ho ergiesst) und erreichte so den südlichen (Hoang-)ho, (wo der Hof war).

Der King (Berg im S.) und der (Hoang)-ho (im N.) bildeten (die 7. Provinz) Yü-tscheu.

Im O. grenzte sie an die Provinzen Yen-, Siü- und Yang-tscheu. Sie lag nach Medhurst also im jetzigen Ho-nan und in einem Theile von Hu-pe, nämlich in Yün-yang-fu. Andere rechnen auch noch 2 Distrikte von Tschi-li, 4 von Schan-tung und 4 von Ngan-hoei dazu. S. Legge p. 117.

Der I, der Lo, der Tschhen und der Kien (Fluss) traten in den (Hoang-)ho.[15]) Der Yung und Po (Sumpf oder See) wurden beschränkt (tschhu).

Man regelte (leitete ab) den Ko-See (tse) und führte die Werke (reichte bis phei) Meng-tschu.[16])

Der Lo nimmt erst den Kien und Tschhen und dann den I auf und ergiesst sich darauf in den (Hoang)-ho. Der Text scheint die natürliche Folge nicht zu beobachten; Legge meint, er bezeichne die Folge der Arbeiten Yü's. Der I-schui entspringt im Bärenohrenberge (Hiung-eul-schan) in Lu-schi 34⁰ 01′ N. Br., 5⁰ 32′ W. L., in Schen-tscheu in Ho-nan, fliesst nach Ho-nan-fu, östlich bei der Stadt Thsung, dann nördlich durch I-yang, Lo-yang und ergiesst sich 5 Li S. W. von Yen-sse, 34⁰ 45′ N. Br., 3⁰ 45′ W. L. in den Lofluss. Der Lo entsteht in der Tshin-kette, 50 Li. n. von Lo-nan, 34⁰ 06′ N. Br., 6⁰ 22′ W. L., in Schang-tscheu in Schen-si, tritt in Lu-schi

---

15) Ji iü ho; Legge's Uebersetzung: were conducted to the Ho scheint, wie schon anderswo bemerkt, nicht gerechtfertigt. Wir finden im Ganzen mehr eine Beschreibung der Provinzen in dem Capitel als die Aufführung von Yü's Jngenieurarbeiten.

16) So übersetzt Biot; Legge's Uebersetzung: (The waters of the marsh of) Ko were led to that of Măng-choo ist schwerlich in den Worten des Textes tao Ko tse phi (oder phei) Meng-tschu enthalten. Tao heisst schon, er leitete ab, phei ist reichen bis, sich ausdehnen bis, so III, 2. 23, I, 1, 1.

in Ho-nan ein, fliesst nördlich und östlich durch Schen-tscheu nach Ho-nan-fu, dann n. o. durch Süd Yung-ning und Nord I-yang u. durch Lo-yang, wo er den Tschhen und Kien von der Nordseite aufnimmt, dann östlich durch Yen-sse, wo er den I aufnimmt und ergiesst sich durch den N. W. Theil von Kung-hien in Fan-schui in Khai-fung-fu, in den Ho. Der Tschhen entspringt im W. von Meng-tsin, 34° 52′ N. Br., 3° 50′ W. L., fliesst südlich nach Lo-yang und dann s. ö. in den Lo. Der Kien entspringt in dem weissen Steinberge (Pe-schi-schan), n. von Min-tschi, 34° 46′ N. Br., 4° 47 W. L. und fliesst östlich, südlich von Sin-ngan, dann westlich nach Lo-yang in den Ho. Ueberschwemmungen des I und Lo werden 184 v. Ch., dann 223 n. Ch., solche des I auch 722 und 800 erwähnt. Einige haben den Yung und Po für 2 Wässer genommen; die meisten sehen darin aber nur eines; der erste Name hat sich noch in den Distrikten Yung-tse und Yung-yang, in Khai-fung-fu in Honan, theilweise erhalten. Zur Zeit Khang-sching's wurde der Sumpf ausgetrocknet. Der See (Sumpf) Ko soll den Namen vom gleichnamigen Berge Ko in Tshao-tscheu in Schan-tung, 35° 20′ N. Br., 0° 52′ W. L., haben und wurde durch die Wässer des Tsiflusses gebildet. Der Meng-tschu, in Kuei-te-fu, in Ho-nan, wird verschieden geschrieben, im Tscheu-li: Wang-tschu, im Sse-ki: Ming-tschu; man findet den Namen noch erhalten im Thurme von Meng-tschu, 10 Li n. ö. von Yü-tsching, 34° 38′ N. Br., 0° 19′ W. L., in Kuei-te-fu, in Ho-nan, den Sumpf selbst kann man nicht mehr nachweisen. Die Ueberschwemmungen seit dem Jahre 1266 haben nach Hu-wei die Gegend ganz verändert; man weiss auch nicht, ob die Sümpfe Ko und Meng-tschu schon früher zusammenhingen oder erst durch Yü in Zusammenhang gebracht wurden.

Ihr Boden ist weich (mürbe, jang), der untere Boden ist (war) reich (fen), an anderen Stellen) schwarz (lu).[17]) Ihre Felder ober-mittlere (4. Classe), ihre Abgaben (fu) mittel-obere (2. Classe), mehr oder weniger (tsho, gemischt); ihr Tribut (kung) (bestand in) Lack (tsi), Hanf (si) und feinen und groben Hanfzeugen (hi tschhu); ihre Reservekisten (Körbe

---

17) Dunkel und dünne übersetzt Legge.

fei) enthielten feine Seidenzeuge.[18]) Man lieferte (gab, wenn begehrt) als Tribut polirte Klingsteine. Man verschiffte (feu) (die Waaren) auf dem Lo und drang (gelangte) bis in den Ho.

Der Süden des Hoa (Berges) und das Schwarzwasser (He-schui) waren (die Grenze der 8. Provinz) Leang-tscheu.

Der Berg Hoa, der West-Yo im C. Schün-tien (II, 1 § 8), liegt 8 Li südlich von der gleichnamigen Stadt Hoa-yn, 34⁰ 35′ N. Br., 6⁰ 31′ W. L. nach Biot, in Thung-tscheu in Si-ngan-fu in Schen-si. Hoa-yang soll jetzt Schan-yang heissen. Er bildete die Grenze auch gegen Yü-tscheu und Yung-tscheu. Verschiedener Meinung ist man wegen des He-schui, d. i. Schwarzwasser. Bildete er die Grenze der Provinz in W., wie jener Berg im O. nach Ngan-kue? Dies hat aber sein Bedenken. Nach andern Chinesen bildete er die Süd-grenze und der S. des Hoa die Nordgrenze. Es wäre dann der jetzige Lu-schui, welcher statt He-schui so unter der D. Han genannt wurde, seit der D. Thang aber der Goldsandfluss (Kin-scha-kiang). Nach Medhurst begriff die Provinz Sse-tschhuen und einen Theil von Schen-si, nämlich das Departement Han-tschung. Einige dehnen sie zu weit, auch auf Kuei-tscheu, Yün-nan und das Depart. Kiai-tscheu in Kan-su aus. Andere rechnen dazu in Schen-si Han-tschung, Hing-ngan und Schang-tscheu, in Kan-su das kleine Dep. von Kiai und 2 Districte von Tshin-tscheu, 3 Districte in Yün-yang in Hu-pe und Sse-tschuen. S. Legge S. 120.

Die (Hügel) Min und Po wurden bebaut (i), die (Flüsse) Tho und Tshien nahmen ihren Lauf (tao); am Tsai und Mung (Bergen) wurde das Opfer (liü) dargebracht und sie geregelt (ping). Die Barbaren am Ho (Ho-i) wurden geordnet.[19])

---

18) (Sien-kuang) Legge übersetzt fine silken fabrics and fine floss-silk; Gaubil irrig Baumwolle.

19) Ngan-kue nimmt Ho-i für den Namen eines Landes, Andere für die von 2 Flüssen; die Erklärung: die Barbaren von Ho ist von Khang-sching. Ho-schui ist ein anderer Name für den Ngo-schui. Statt dessen übersetzt Biot aber, die Werke in Ho-i wurden vollendet.

Der Berg Min ist in Tsching-tu-fu, in N. W. Sse-tschuen, 32° 38′ N. Br., 12° 52′ W. L. nach Biot. Der Berg Po heisst Po-tschung III 2, § 3. Aber 2 Berge führen den Namen, der eine 90 Li nördlich von Ning-kiang-tscheu, 32° 42′ N. Br., 10° W. L. in Han-tschung-fu in Schen-si — dieser soll dort gemeint sein — der andere in Tshin-tscheu, 34° 36′ N. Br., 10° 42′ W. L., in Kan-su; sie hängen aber zusammen; auf jenem entspringt der Ost-Han, auf diesem der West-Han. Den Tho und Tshien haben wir S. 150 schon als Arme des Kiang und Han gehabt und Ngan-kue hält diese hier für dieselben; Andere aber und so Legge und Biot für verschiedene Arme. Es gab mehrere des Namens Tho. Die Hügel Tsai und Mung sind in Ya-tscheu, 30° 3′ N. Br. und 13° 25′ W. L., in Sse-tschuen. Der letzte soll sicher bestimmt sein, weniger der erste.

Ihr Boden ist blauschwarz (li, grünlich und leicht, tsing li). Ihre Felder waren oberst-unterer (7. Classe), ihre Abgaben (fu) mittel-unterer (8. Classe) mit 3 Abstufungen (tsho). Ihr Tribut (kung) bestand in musikalischen Steinen (khieu), in Eisen (thie), Silber (yn), Stahl (leu), Steinen zu Pfeilspitzen (nu) und Klingsteinen (king), Fellen von kleinen und grossen Bären (hiung pi), Füchsen (hu), wilden Katzen (nach Legge Schakals, li) und Geweben aus ihren Haaren (tschi-pi).[20])

Vom (Berge) Si-khing[21]) kam man an den Hoan (Fluss), (der an dessen Südabhange entspringt), schiffte in den Tshien (West-Han), setzte zu Lande über (yü) zum Mien, (einem andern Arm des Han, der S. O. im gleichnamigen Distrikte Mien fliesst) und kam (trat nördlich) in den Wei (in Yung-tscheu) und fuhr über (luan) in den (Hoang-)ho.

---

20) Einige nehmen dies für zweierlei, tschi für eine Art Filz, pi für Pelzwerk. Khang-sching nimmt dies für den Namen eines Landes der Westbarbaren! Derselbe Ausdruck S. 158.

21) Dem gleichnamigen Berge in Tschang-hien, 34° 40′ N. Br., 11° 50′ W. L., in Kung-tschhang in Kan-su nach Legge, nach Biot aber N. W. von Thao-tscheu 34° 30′ N. Br. in Schen-si.

Zwischen dem Han und Wei ist aber nach Legge keine Wasserverbindung, der Tribut ging wohl über Land von Pao, einem S. Zuflusse des Mien, zum Siay, einem N. Zuflusse des Wei. Luan hat hier eine ganz ungewöhnliche Bedeutung und heisst sonst: in Unordnung, zur Ordnung bringen.

Der He-schui (Schwarzwasser) und der West- (Hoang-)ho bilden (sind die Grenze der 9. Provinz) Yung-tscheu.

Der He-schui soll hier ein anderer Fluss sein, als in der vorigen Provinz, aber derselbe mit dem He-schui in P. 2 § 6. Er bildete die Westgrenze. Legge p. 122 gibt 2 verschiedene Deutungen desselben. Man weiss es nicht genau, vielleicht ist er seit der Zeit ausgetrocknet. Dagegen ist der West-Ho an der Ostgrenze der Provinz, der Hoang-ho, der von N. nach Süden, zwischen Schan-si und Schen-si fliesst. Die Nordgrenze der Provinz wird nicht angegeben. Legge meint, sie ging von der Stadt Yü-lin, 38° 18′ N. Br., und 7° 7′ W. L., längs der Nordgrenze von Schen-si und Kan-su hin; dies ist aber wohl viel zu nördlich. Nach Medhurst p. 105 begriff diese Provinz: Schen-si, Kan-su und einen Theil von Sse-tschuen.

Der Jo-schui ging westwärts;[22]) der King und Wei vereinigten ihr Wasser (Biot übersetzt: traten in ihn). Der Tsi und Tsu (Fluss) folgten ihrem Laufe (tsung, in den Wei). Der Fung-schui vereinigte sich damit (yeu-thung). Dem King- und Khi-Berge wurden Opfer dargebracht (liü). Vom Berge Tschung-nan und Schün (tün)-voe kam er bis zum (erreichte er, tschi) Niao-schu (Vogelmausberge). Die Niederungen und Sümpfe[23]) wurden geregelt (tschi tsi) bis

---

22) Ki si. Legge macht daraus: wurde nach W. geleitet. Die Worte Kingscho Weijui werden sehr verschieden übersetzt; nach einigen bedeutet Jui den Norden eines Stromes, Tsai macht daraus einen Fluss, der in den King mündet vor dem Wei.

23) Yuen ist ein weiter und flacher Boden, Si, ein niedriger, feuchter Grund (Sumpf) S. Schi-king Ta-ya B. 2 Ode. 6. Nach III, 2 § 5 ging Yü bei der Leitung des Yo-schui bis Ho-li, von wo

zum Schu-ye; das Land San-wei wurde bewohnt (tse) und die San (3) Miao gänzlich geordnet (phei-siü), (nach Biot gebessert.)

Jo-schui, das weiche Wasser, so genannt, weil es angeblich nicht die Kraft hat, auch nur einen Strohhalm zu tragen, entspringt im S. W. von Schan-tan, geht nördlich, westlich von der Stadt nach Tschhang-y; nördlich davon dann nordwestlich nach Kao-thai, in So-tscheu, 39° 45 N. Br., 17° 21′ W. L.; Biot setzt es nach Kantscheu in Schen-si. Der King entspringt in dem Ki-theu-Berge, in S. W. Ping-liang, 35° 34′ N. Br., 9° 48′ W. L. in Kan-su, tritt in Schen-si ein, westlich von Schün-hoa, 34° 55′ N. B., 7° 58′ W. L, in Pin-tscheu, fliesst an Khien vorbei durch Si-ngan-fu und dann s. w. in Kao-ling 34° 30′ N. Br., 7° 24′ W. L., in den Wei. Der Weifluss (s. P. 2 § 12) entspringt auf dem Niao-schu-thung-hiue, im westlichen Theile von Wei-yuen, in Lan-tscheu in Kan-su. Der Fung entspringt in dem Berge von Tschung-nan, im südöstlichen Theile des Distriktes Hu, 34° 8′ N. Br., 7° 50′ W. L., in Si-ngan-fu in Schen-si und ergiesst sich in den Wei im südöstlichen Theile des Distriktes Hien-yang. Der Kingberg ist verschieden von dem in King-tscheu, 10 Li s. w. von Fu-phing, 34° 42′ N. Br., 7° 41′ W. L.; der Khi, derselbe wie S. 140, wie die folgenden,' lauter Berge in Schen-si; der Tschung-nan, 50 Li südlich von Tschhang-ngan in Si-nganfu, 34° 16′ N. Br., 7° 31′ W. L. Schün-voe soll der jetzige Thai-pe Berg sein, im Süden des Distriktes von Mei; Niao-schu, der Vogelmausberg, weiter westlich, führt in den Distr. Wei-yuen, 35° 8′ N. Br., 12° 12′ W. L., in Lan-tscheu in Kan-su.

Der Sumpf von Tschu-ye ist in Schen-si (Kan-su), 80 Li östlich von Tschin-fan, 38° 35′ N. Br., 13° 20′ W. L., in Liang-tscheu nach Legge. San-(3)wei kommt auch im C. Schün-tien II, 1, 12 vor; die San-(3)Miao wurden dahin verbannt. Nach Legge ist es ein Berg im Südosttheile des Distriktes von Thün-hoang; nach Biot in Scha-tscheu, westlich von Schen-si, p. 167 versteht er darunter aber die grossen Steppen am blauen See bis Scha-tcheu. Dies führt wohl viel zu weit westlich.

Ihr Boden war gelb (hoang) und weich (jang); ihre

---

das übrige Wasser in die Lieu-scha, (der bewegliche Sand, angeblich die Gobi) eintrat.

Felder obere-obere (erster Klasse); ihre Abgabe (fu) untere der mittlern (also 6. Klasse); ihr Tribut (kung) bestand in (edlen Steinen) Khieu und Lin und Lang-kan (Steinen oder nach Biot Perlen. Sie lassen sich schwer bestimmen).

Man schiffte sie ein (feu) in Tsi-schi, kam bis Lung-men an den West(Hoang-)ho und vereinigte sich (hoei, mit andern Tributbringern) an (der Mündung des) Wei und Iui.

So übersetzt Biot; Legge: nördlich vom Wei, das heisst: iü Wei jui aber kaum. Tsi-tschi ist ein Berg in Ho-tsche 35° 44' N. Br., 13° 28' W. L., an der Grenze von Schen-si und Ku-ku-noor. (P. 2. §. 7), Lung-men, d. i. die Drachenpforte, ein Berg am Westufer des (Hoang-)ho, nordöstlich von Han-tsching, 35° 32' N. Br., 5° 3' W. L., in Si-ngan-fu in Schen-si. Dann ging es nach der Hauptstadt durch Khi-tscheu.

Haargewebe (tschi-pi s. Note 20) brachte man von Kuen-lün, Si-tschi und Kheu-seu (Bergen); die West-Jung (Barbaren) wurden geregelt (tsi siü). (Man meint, deren Stämme hatten den Namen von den Bergen).

Dies ist die älteste Beschreibung der 9 Provinzen[24]) China's, die, so kurz und schwierig sie zu verstehen, doch höchst merkwürdig ist. Wir haben diesen 1. Theil des Cap. Yü-kung, zunächst im Zusammenhange mit den nöthigen Erläuterungen übersetzt und wollen nun die Resultate, die sich daraus ergeben, ziehen, sie aus dem 2. Theile ergänzend. Wir vergleichen zur Ergänzung die nächstälteste Beschreibung China's aus der Zeit der 3. D. im Tscheu-li mit den einzelnen Notizen im Schi-king, sie nicht zu vermischen in den Anmerkungen.

---

24) Schün theilte nach C. Schün-tien II, 1, 10 das Reich in 12 Provinzen (tscheu) und errichtete auf den 12 Bergen derselben (?) Altäre. Aus der Provinz Khi soll er drei: Ping-, Khi- und Yeu-, aus Tshing zwei: Tshing- und Yng-tscheu nach Yng-ta gemacht haben, s. Legge p. 28.

b) Grenzen und Umfang des Reiches, seine Berge, Flüsse, Seen und Naturprodukte.

Die Grenzen und der Umfang Chinas in dieser frühen Zeit lassen sich nur zum Theil mit einiger Sicherheit bestimmen. Wir werden am Sichersten verfahren, wenn wir von der negativen Thatsache ausgehen, dass Yün-nan lange ein besonderes Reich (Ta-li) bildete und erst unter den Mongolen zu China, das Land S. vom Nan-ling: Kuang-tung, Kuang-si u. s. w. erst unter Thsin Schi-hoang-ti zum Reiche kam und von ihm colonisirt wurde, Tschu in Hukuang, U in Kiang-nan und Yuei in Tsche-kiang, lange barbarische Reiche, erst später in die chinesische Geschichte eintraten, U 585, Yuei 496, Schu und Pa in W. u, N. O. Sse-tschuen erst 316 v. Chr. von Thsin erobert wurden[25]), obwohl unter mächtigen Kaisern die barbarischen Häuptlinge hier und sonst schon früher ihnen huldigen mochten. Im Osten ist das Meer als die Grenze von 3 Provinzen gewiss, bei der 3. Provinz Thsing-tscheu in Schan-tung §. 21, der 4. Provinz Siü-tscheu in Kiang-nan § 28, und der 5. Provinz Yang-tscheu § 37; es wird auch C. 2 § 23 als Ostgrenze des Reiches

---

25) S. m. Abh. Verfassung und Verwaltung Chinas unter den 3 ersten Dynastien. München, a. d. Abh. d. Ak. X, 2 S. 560 fg. Diese Thatsachen sind schon aus J. Klaproths Tableaux hist. d. l'Asie: Paris und Stuttgart 1824 4⁰ mit Atlas in Fol. genugsam bekannt.

angegeben, wie im Westen die Lieu-scha und C. Y-tsi II, 4, 7 sagt: lass deinen Glanz das ganze Reich durchdringen und bis zu den Meereswinkeln reichen (tschi iü hai yü), wie V, 16, 21. Aber wie weit Yang-tscheu südlich reichte, ist nicht klar und leider haben wir damit auch noch keine feste Bestimmung gewonnen, da wir gewiss wissen, dass das Land an der Ostküste seit dieser Zeit sich überaus ausgedehnt hat, ohne genau angeben zu können, welches die Grenzen in dieser fernen Zeit waren. Wir beziehen uns desshalb auf Biots Abhandlung.[26]) Bei der 1. Provinz Ki-tscheu im N. O. wird das Meer nicht als Grenze angegeben. Im Süden ging das Reich sicher bis an den Kiang an seiner Mündung (§ 45) und über diesen hinaus und erreichte die grossen Seen — die 3 Kiang werden in Yang-tscheu § 40 erwähnt, die 9 Kiang in der 6. Provinz King-tscheu § 48 — den Thung-thing-hu in Hu-kuang, den Po-yang in Kiang-si und den Tai-hu an der Grenze von Kiang-nan und Tsche-kiang, die unmittelbar an den Kiang stossen, obwohl diese unter ihrem jetzigen Namen nicht vorkommen. Der jetzige Po-yang soll der Phang-li in Yang-tscheu § 38 sein. Der Thung-thing See soll in den 9 (Kieu) Kiang der Provinz King-tscheu § 48 stecken und der Tai-hu oder grosse See im Tschin-tse in Yang-tscheu § 40. Der südlichste Punkt, der angegeben wird, ist die Südseite des Hengberges in King-tscheu § 46 und C. 2, § 4, 30 Li westlich von Heng-tscheu in Hu-nan, 27° 14′ N. Br., 3° 51′ W. L.; es war der Süd-Yo des C. Schün-tien II, 1, 3 § 8 und er heisst der Schutzberg der Provinz King-tscheu im Tscheu-li B. 33 f. 9. Doch bemerkt Legge p. 35, dieser scheine zu ferne zu liegen und Andere

---

26) Mémoire sur l'extension progressive des côtes orientales de la Chine. Journal Asiatique 1844. S. IV T. 4 p. 408—49. Wenn China von wissenschaftlich gebildeten Europäern erst einmal genauer untersucht ist, lässt sich vielleicht Genaueres über das Zurückweichen des Meeres ermitteln. Die Geographie der 3. D. Tscheu im Tscheu-li B. 33 giebt keine Gränzen der 9 Provinzen an.

nähmen weniger südlich gelegener Berge dafür an. Von keinem der Flüsse, die sich südlich in den Po-yang und Thung-thing von der Südbergkette Nan-ling jetzt ergiessen, ist die Rede, so wenig als von dieser selbst oder den Provinzen südlich davon. Unbestimmter ist die Westgrenze. Von der 6. Provinz King-tscheu und der 7. Yü-tscheu wird keine Westgrenze angegeben, in der 8. Provinz Liang-tscheu wird als Westgrenze § 62 der He-schui genannt, aber dieser Name Schwarzwasser kommt mehreren Flüssen zu und man weiss nicht, welcher gemeint ist; der dort erwähnte Min-berg wird 32° 38′ N. Br., 12° 52′ W. L. gesetzt; die Berge Tshai und Mung in das jetzige Ya-tscheu, 30° 3′ N. Br., 13° 25′ W. L., aber nur ersterer gilt für ziemlich sicher bestimmt. In der 9. Provinz Yung-tscheu wird wieder ein He-schui oder Schwarzwasser als Westgrenzfluss angenommen, aber wohl nicht der vorige und er ist schwer zu ermitteln. Auffallend ist C. 2 § 6: er leitete den He-schui bis San-wei, und der trat dann in das Südmeer (Nan-hai) ein. Soviel sieht man, diese Provinz lag westlich vom Hoang-ho (Si-ho) nach § 71, wo er vom Norden nach Süden fliesst. C. 2 § 23 nennt als Westgrenze des Reiches den beweglichen Sand (Si phei iü Lieu-scha), was man auf die Gobi deutet, ob die nicht zu ferne ist? s. S. 245. In diese trat nach C. 2 § 5 das überflüssige Wasser des Jo-schui s. Legge S. 133. Ueber die Nordgrenze dieser Provinz finden wir ebenso wenig, als über die der 1. Provinz Khi-tscheu eine bestimmte Angabe, so auch C. 2 § 23 nicht. Wir können daher nur im Allgemeinen sagen: das alte China lag im jetzigen Schen-si (später ein Theil Kan-su), in Schan-si, Pe-tschi-li, doch wohl ohne die Nordtheile zu begreifen, umfasste dann Schan-tung, Ho-nan, einen Theil von Kiang-nan, ein wenig von N. W. Kiang-si, Hu-pe, die nördlichen Theile Hu-nan's und den nordöstlichen Theil von Sse-tschuen, also keineswegs diese jetzigen Provinzen alle ganz und jedenfalls

nicht die übrigen Provinzen China's[27]). Die chinesische Herrschaft über diese Provinzen ist aber keineswegs zu compact und strenge genommen zu denken; es lebte vielmehr in dem Reiche innerhalb dieser Grenzen noch eine Menge barbarischer Stämme der Urvölker, die nur nominell die chinesische Herrschaft anerkannten, wie wir noch innerhalb der Grenze von Sse-tschuen und Kan-su solche unabhängige Stämme, die sich selbst regieren, unter Tu-sse's finden. S. Huc T. 2 p. 31 und ebenso an der Grenze Ava's nach Davis The Chinese.

Solche barbarische Stämme werden in mehreren Provinzen im C. Yü-kung ausdrücklich genannt. In der 1. Provinz Ki-tscheu heisst es § 10: die Inselbarbaren (tao-i) brachten Felle dar; in der 3. Provinz Tshing-

---

27) Auffallend ist die alte Bezeichnung China's oder der Erde durch Sse-hai, die 4 Meere oder genauer Sse-hai-tschi-nui, was innerhalh der 4 Meere liegt, noch im Lün-iü 12, 5, 4. u. Tschung yung 17, 1. 18, 2: „Schün und Wu-wang besassen alle Reichthümer innerhalb der 4 Meere," auch bei Meng-tseu, im Schu-king, Schi-king und Li-ki (s. d. Jndices). Legge I, p. 117 hat keine genügende Erklärung gefunden. Man muss sich China oder die Erde von 4 Meeren umgeben gedacht haben; s. m. Abh. über die Glaubwürdigkeit d. altchin. Gesch. München 1867, 8, a. d. S. B. d. Ak., 1866, I, 4, S, 543 fg. Thian-hia, was unter dem Himmel ist, bezeichnet das ganze Reich und die Welt, die ihrem beschränkten Sinne eins war. Eine solche verkehrte Vorstellung vom Südmeer zeigt d. C. Yü-kung III, 2, 2, 6 (s. S. 246) und Schi-king III, 3, 8, p. 186, wo Siuen-wang 826, den Fürsten Schao-hu die Gegend um den Kiang und Han beruhigen lässt und es dann heisst. er kam bis an das Südmeer (tschi-iü Nan-hai); wenn C. Y-tsi II, 4, § 7 und V, 16, 2, sagt: möge des Kaisers Glanz nur durch das ganze Reich (thien-hia) bis an die (äussersten) Meereswinkel reichen (tschi iü hai yü) u. V, 19, 22 tschi iü hai piao über die Meeresgrenzen hinaus, ist wohl auch nicht bloss das Ostmeer, sondern sind alle 4 Meere gemeint, vgl. Kuang-pi sse piao (sein) Glanz erreichte die 4 Gränzen im C. Yao-tien I, 1, 1.

tscheu heisst es § 26: Die (Barbaren) von Lai (Lai-i) trieben Viehzucht und brachten dar Seide vom Berg-Maulberbaume. In Hoang-hien in Teng-tscheu ist noch ein Berg Lai; man meint daher, sie sassen in Teng-tscheu und Lai-tscheu in Schan-tung. In derselben Provinz waren die Barbaren Yü-i in Schan-tung, 39° 1′ N. Br., 4° 18′ O. L.; in der 4. Provinz Siü-tscheu werden nach § 35 die Barbaren Hoai-i, am gleichnamigen Flusse, genannt, die Perlen und Fische darbrachten, aber auch Seidenzeuge. Diese erwähnt noch der Schi-king III, 3, 8 und nach IV, 2, 4 unterwarfen die Hoai-i später sich Lu. In der 5. Provinz Yang-tscheu werden wieder § 44 Inselbarbaren (Tao-i) genannt, die Graszeug darbringen, aber auch Gewebe und Muscheln (Kowries als Münzen), kleine Orangen und Pampelmuse. In der 6. Provinz King-tscheu werden keine speciell genannt, aber wir wissen aus Meng-tseu III, 1, 4, 12, vgl. III, 2, 6 u. A., dass die Mehrzahl der Bewohner Hu-kuang's Barbaren waren. In der 8. Provinz Liang-tscheu sind die Ho-i § 66, wahrscheinlich ein barbarischer Stamm am Hoflusse. In der 9. Provinz Yung-tscheu sind die dahin versetzten San-miao[28]) § 78, ebenfalls Barbaren,

---

28) Der Tschu-schu T. III Prol. p. 116 setzt die Strafexpedition des Fürsten von Hia (Yü) gegen Yeu-Miao, der dann zur Huldigung kommt, unter Schün A. 35. Nach dem Tschu-schu huldigt die Familie Khiu-seu Yao a. 15 (lai tschao) Prol. Tom. III, p. 112 Unter grossen Fürsten erstreckte sich deren Ansehen und Macht weit, während sie unter schwachen sehr zusammenschrumpfte. Daher bildete nach dem Tscheu-li unter den Tscheu Liang wohl keine besondere Provinz mehr, sondern wurde zu Yung-tscheu geschlagen, das alte Ki-tscheu dagegen in 2 Provinzen Yeu- und Ping-tscheu getheilt (Biot T. II p. 265). Der Heu-Han-chu, auch im J-sse B. 13 f. 2, sagt: einst als aus der Familie der Fürsten von Hia Thai-khang (Yü's Enkel, seit 2188) das Reich verlor, fielen die 4 Barbaren alle ab bis Heu Siang den Thron bestieg und im 7. Jahre (2139) die Kiuen-i bekriegte, worauf sie wieder zur Huldigung kamen, vgl. Tschu-schu T. III p. 119.

die nach C. Ta-Yü-mo II, 2, 21 rebellirten und nach § 83 huldigten Yü auch noch mehrere Westbarbaren (Si-Jung). Khuen-lün, Si-tschi und Khiü-seu, die aber offenbar schon ausserhalb der 9 Provinzen gesetzt werden. Mit Ausnahme der letzten werden alle mit dem chinesischen Charakter J bezeichnet, der Etymologie nach, grosse Männer, die Bogen umhaben. Den wenigen Angaben nach über sie, waren sie nicht ohne einige Cultur, einige wie die Lai-i, sahen wir, trieben Viehzucht, andere zogen auch Seidenwürmer und webten Seide; speciell heissen später die Ostbarbaren so. Jung heissen die Westbarbaren und zwar § 83 die ausserhalb des Reiches; der Charakter bezeichnet eigentlich Leute mit Lanzen. Für Nordbarbaren kommt der Ausdruck Ti, dem Charakter nach ein Oekelname, Hunde am Feuer, hier noch nicht, sondern erst später zu Anfange der 3. D. im Schu-king IV, 2, 6 vor. Lu kämpft gegen die Jung und Ti nach Schi-king IV, 2, 4, p. 211. Man könnte daraus vielleicht schliessen, dass China derzeit mit diesen noch wenig oder gar nicht in Berührung gekommen sei; dasselbe gälte dann auch von den Man, den Barbaren des Südens, aber diese werden im Cap. Schün-tien II, 1, 16 und 20 neben den J, aber wohl als allgemeine Bezeichnung für Barbaren, im Gegensatz der Chinesen (Hia) erwähnt; im C. Ta-yü-mo II, 2, 1, 6 heisst es: die 4 Barbaren (Sse-i) werden zum Kaiser kommen; im C. Wu-tsching V, 3, 6 bezeichnen die Man und Me die Süd- und Nordbarbaren, wie noch Lün-iü 15, 5, 2 und Schi-king III, 3, 7. Eine Zusammenstellung aller einzelnen Nachrichten über die verschiedenen Barbarenstämme und deren Sitze bis in die 3. D. hinein, würde noch besser deren Verbreitung zeigen; wir müssen aber dies einer besondern Abhandlung über die Urbevölkerung China's vorbehalten. Die Characteristik der Barbaren im Li-ki C. Wang-tschi 5, f. 21 haben wir in unserer Abhandlung

Verf. u. Verw. d. ch. R. u. d. 3 ersten D., Abh. d. Ak. X, 2, p. 461, mitgetheilt. Es ist aber nicht sicher, ob diese Schilderung auf diese älteste Zeit oder den Anfang der 3. D. Tscheu geht.

Charakteristisch für die Chinesen ist die Bezeichnung als das schwarzköpfige, eigentlich schwarze Volk (Li-min)[29]) im C. Yao-tien I, 2, Schün-tien II, 1, 18, Ta-yü-mo II, 2, 10, Kao-yao-mo II, 3, 2, U-tseu-tschi-ko III, 31, u. s. w.; im C. Y-tsi II, 4, 7 li allein.

Die Grösse des Reichs betreffend, sagt Yü im C. Y-tsi (II, 4, 1, 8): ich vollendete die 5 Abtheilungen (Fu) und kam bis 5000 (Li); wir werden auf die Stelle unten, wo von den 5 Fu die Rede ist, weiter zurückkommen. Medhurst, p. 117, rechnet von N. nach S. und von O. n. W. 5000 Li, aber von 27°—40° N. Br. und 15° W. L. bis 2° O. L. wären nur 3000 und 4000 Li, 250 auf 1° und dieses ist sehr unsicher[30]). Ueber die Grösse der Bevölkerung Chinas in dieser Zeit haben wir ebenso keine sichere Nachrichten. Biot[31]) und Sacharoff führen zwar nach Ma-tuan-lin unter Yü eine Angabe von 13,553,923 Einwohnern an, aber Legge Proleg. zum Shoo-king T. III, p. 77 hat gezeigt, dass diese Angabe erst von Hoang-phu-mi, der 282 n. Chr. starb, in seiner Chronik der Kaiser und Könige (Ti-wang schi-ki)

---

29) Der Character ist von Cl. 202 schu, Hirse, deren Aehre schwarz ist; im C. Yü-kung III, 1, 67 bezeichnet er den Boden Leang-tscheu's undeutlich, s. Legge III, 1, p. 122. — Im C. Si-pe kan Li IV, 10, 1 ist Li ein kleines Reich (in Schan-si), das der Fürst von Tscheu 1123 v. Chr. besiegt. Ho-li im C. Yü-kung III, 2, 25, sagt Legge, ist ein Berg, Khang-hi's Tseu-tien aber ein Fluss.

30) Ueber die angebliche Ausdehnung des Reichs unter der 3. D. Tscheu s. Biot z. Tscheu-li II, p. 277.

31) Biot Mémoire sur la population de la Chine et ses variations depuis l'an 2400 avant I. C. jusqu'au XVII. Siècle de notre ère im Journal Asiatique 1836.

herrührt und nur auf einer unzuverlässigen Combination beruht. Dennoch nimmt Pauthier sie leichtgläubig noch an. Wenn Sacharoff sie auf höchstens 100,000 Familien oder 1,000,000 Individuen schätzen wollte, so ruht auch diese Schätzung auf keiner sichern Unterlage. S. m. Abh. üb. d. Glaubw. S.-B. 1866, I, 4, S. 570 fg. Wir haben nur einige allgemeine Ausdrücke zur Bezeichnung des Volkes oder einzelner Abtheilungen desselben, aus denen sich nicht viel schliessen lässt; so heisst es im C. Yao-tien I, 1, 2: (Yao) zeichnete die Fähigen und Tugendhaften aus und gelangte so dahin die 9 Grade der Verwandtschaften (Kieu-tsho) zu lieben. (Man versteht darunter die Verwandten aufwärts bis zum Urgrossvater (Kao-tsu) und abwärts bis zum Urgrossenkel (hiuen sün), Andere die 4 Verwandten von Vaters-, 3 von Mutters- und 2 von Frauen-Seite; s. Legge III, P. 17[32]). Er fährt fort: Nachdem diese 9 Verwandtschaftsgrade alle sich liebten, waren auch die 100 Familien (Pe-sing) gleichmässig geordnet. Pe-sing bezeichnet öfter das ganze Volk, wie A. Rémusat Nouv. Mél. As. T. 1, 33 meint, wahrscheinlich, weil der erste Kern der Nation ursprünglich aus nur 100 Familien bestand, Kurz[33]) aber, weil sie aus der Vereinigung mehrerer Stämme entstand. Der Ausdruck findet sich schon

---

32) Der Charakter für Tsho ist zusammengesetzt aus Fahne und Pfeil (Cl. 111), bezeichnete also wohl ursprünglich eine Verbindung von Bewaffneten unter der Fahne. Im Tscheu-li B. 9 f. 41 (10 f. 22) bilden 5 Häuser oder Familien (kia) eine Gruppe Pi, 5 Pi einen Weiler Liü (der Name ist von dem Thore des Weilers); 4 Liü einen Tsho u. s. w. unter der 3. D. Tscheu; s. die ganze Stelle oben S. 122.

33) Kurz Nouv. Journ. As. 1830 T. 6, p. 413 hebt nach dem Phin-tseu-tien (Fourmont. Catal. p. IX) den ursprünglichen Unterschied zwischen Sing Stamm, Schi Familie und Tsho, etwa Clan, hervor; Sing sei die Wurzel, Schi seien die Aeste, Tsho die Zweige. So

C. Schün-tien II, 1, 13 und 19 und Ta-Yü-mo II, 2, 6.; Wan-sing, die 10,000 Familien, heisst es schon im C. U-tseu-tschi-ko III, 3 § 9. Die 100 einfachen ursprünglichen Familiennamen der Chinesen verdienen eine eigene Untersuchung; die ein andermal. Der Ausdruck Wan-pang, die 10,000 Lehenreiche, kommt im C. Ta-yü-mo II, 2, 3, auch III, 3, 8, IV, 2, 2, 8 und später öfter noch vor. Es ist aber nur einer der überschwänglichen Ausdrücke;[34]) wan 10,000 auch nur eine runde Anzahl. Denkt man sich deren Gebiete aber auch noch so klein, so geht doch so viel daraus hervor, dass eine grosse Menge solcher Herrschaften wenigstens von den spätern Verfassern dieser Kapitel angenommen wurde. Der Ausdruck Tschao, eine Million und Tschao-min Millionen Volk kommt von Yü im Schu-king U-tseu-tschi-ko (III, 3, 5), J 100,000 aber erst V, 1, 1, 8 vor.

Naturbeschaffenheit. Berge, Flüsse, Seen. Man kann eine wissenschaftliche Beschreibung China's in unserm Sinne, z. B. der verschiedenen Bergketten natürlich nicht erwarten. Wenn es III, I, 2, 14 heisst: die 4 Provinzen wurden gleichmässig geordnet, die 9 Berge ausgehauen, der 9 Flüsse Quellen gereinigt (thi) und die 9 Seen eingedämmt, so besagt das nur die Berge, Flüsse und Seen der 9 Provinzen. S. Legge III, p. 141.

Die Berge. Es werden im C. Yü-kung 27 Berge genannt. S. Legge III p. 129. C. Yao-tien I, 3, 11 unterscheidet Berge (schan) und Hügel (ling), so auch II, 4, 1.

---

stammten in Lu von dem Stamme (Sing) Ki die Familien (Schi) Meng, Tschung und Li; die aus demselben Stamme waren, durften sich nicht unter einander heirathen.

34) So spricht Tsching-thang IV, 3, 2, 1. 2, 3 und 8 von den wan fang, Myriaden Gegenden; so sagt Pan-keng Schu-king IV, 7, 2, 12: jü wan min, ihr Myriaden Volk, von den Einwohnern der Hauptstadt, die er versetzt, und derselbe Ausdruck ist auch im Tscheu-li B. 9, f. 49 (10 f. 27) von dem Volke überhaupt.

Die Berge, die erwähnt werden, sind die 4 heiligen Berge (Sse-yo), — wohl die Stützen des Reichs, im C. Yao-tien I, § 11 heisst der Premier-Minister so, — und einige andere, denen als Schutzberge Opfer dargebracht wurden und solche, die als Grenzen der einzelnen Provinzen oder in diesen aufgeführt werden. Die 4 Yo lagen[35]) im Osten, Westen, Norden und Süden. Das C. Schün-tien II, 1, 8 erwähnt (als Yo) im O. den Tai-tsung, sonst Thai-schan in Thai-ngan in Schan-tung; s. S. 25 fg. Die anderen werden da im C. Schün-tien nicht namentlich aufgeführt. Der Süd-Yo war der schon erwähnte Hêng-schan, der Süd-(Gränz)berg von King-tscheu III, 1, 46[36]) in Hu-nan, 37° 30′ N. Br., 4° 15′ W. L.; Andere verstehen aber einen andern Berg darunter, der nicht so weit südlich liegt. Der West-Yo war der Hoa-schan[37]) oder Thai-hoa, 10 Li südlich von Hoa-yn, in Si-ngan-fu in Schen-si, s. S. 36; er bildete nach III, 1, 62 die Grenze der Provinz Liang-tscheu, vgl. auch III, 1, 2, 7. Für den Nord-Yo endlich nimmt man den Heng-schan[38]), zu

35) In der Geographie des Tscheu-li B. 33 f. 3 fg. hat statt dieser jede der 9 Provinzen ihren Schutzberg (tschin).

36) Er heisst noch der Schutzberg (tschin) von King-tscheu im Tscheu-li 33, 9.

37) Der Hoa ist noch der Schutzberg (tschin) von Yü-tscheu im Tscheu-li 33 f. 13.

38) Im Tscheu-li B. 33 f. 45 (14 v.) ist der Heng der Schutzberg von Ping-tscheu, das unter Yü zu Ki-tscheu gehörte. Einige setzen den aber nordw. von Khio-yang in Tschin-ting in Tschi-li, 38° 39′ n. Br., 1° 40′ w. L. Dies war nach Legge p. 130 die Annahme unter der D. Han; unter der D. Sung nahm man dafür einen nördlicheren Berg an; unter der D. Ming setzte man ihn, wie Medhurst, nach Schan-si; unter der jetzigen D. 39° 41′ n. Br., 2° 43′ w. L. Die Bestimmung ist also sehr unsicher. Beide letztern Annahmen scheinen Legge irrig, da sie zu weit vom Hoang-ho weg sind. Die Inschrift Yü's bei Legge Pr. III p. 73 nennt: Hoa, Yo, Thai und Heng.

dem Yü nach III, 1, 2, 1 kam. Medhurst setzt ihn 20 Li südlich von Hoen-tscheu in Ta-thung-fu in Schan-si, 37° 30′ n. Br., 2°′ 30 w. L., aber irrig nach Legge, s. Not. 38.

Da die andern Berge weiter nicht genauer erwähnt werden, führen wir sie nur kurz aus dem 1. Theile des C. Yü-kung nach den einzelnen Provinzen und dann die im 2 Theile ohne Angabe der Provinz genannt werden, an.

In Khi-tscheu (Schan-si mit einem Theile Tschi-li's und Ho-nan's) werden die Berge Hu-kheu, Liang, Khi und der Yo III, 1, 5, erwähnt; s. S. 22 über ihre Lage. In der 2. Provinz Yen-tscheu (S. W. Schan-tung und einem Theile von Tschi-li) wird kein Berg hervorgehoben. In der 3. Provinz Thsing-tscheu [39]) (N. O. und etwas von W. Schan-tung) diente das Tai-schan oder Tai-tsung, als Grenzberg; eben so in der 4. Provinz Siü-tscheu (Yen-tscheu in Schan-tung mit Theilen von Kiang-su und Ngan-hoei). Hier wurden die Hügel Mung und Yü (der Federberg) bebaut; erwähnt wird auch der I-schan; s. S. 27 fg. In der 5. Provinz Yang-tscheu [40]) (Süd-Kiang-nan und N. Kiang-si) wird kein Berg erwähnt. (Der Berg Tu, 8 Li S. O. von Hoai-yuen, in Fung-yang in Ngan-hoei, soll dem davon genannten Fürstenthume Tu-schan den Namen gegeben haben; die Tochter des dortigen Fürsten

---

39) Im Tscheu-li B. 33 f. 18 ist der Berg J (wo die Quelle des I-Flusses ist), der Schutzberg von Thsing-tscheu; der Thai nach f. 24 von Yen-tscheu. Der Schi-king IV, 2, 4, p. 212 nennt in Lu ausser dem Tai-schan die Berge Khuei, Mung, Fu, J, Tsu-lai u. Sin-fu, in Thsi I, 8, 2 den Berg Nio.

40) Der Tscheu-li B. 33 f. 3 nennt als Schutzberg von Yang-tscheu den Hoei-ki oder Kuai-ki, O. von Schan-yü, in Thao-hing-fu, in Tsche-kiang. Nach Sse-ki B. 2, f. 14 starb Yü da auf seiner Visitationsreise nach Osten und er soll da auch begraben sein; s. I-sse B. 12 f. 7 fg. u. Pfizmaier Ueber den Berg Hoei-ki, W. S. B. B. 29, S. 10.

heirathete Yü nach C. Y-tsi II, 4, 8, vgl. Sse-ki B. 2 f. 13, und Biot p. 215). Der 6. Provinz King-tscheu (Central-Hukung) diente der Kingberg in N. und der Hengberg[41]) im S. als Grenze, s. S. 31; hier lag noch der Berg Nui-fang nach III, 1, 2, 3. In der 7. Provinz Yü-tscheu (Ho-nan und einem Theile von Hu-pe) war derselbe Kingberg die Grenze im Süden. In der 8. Provinz Liang-tscheu[42]) (in Sse-tschuen und einem Theile von Schen-si) bildete der Hoa oder West-Yo die Grenze im Osten. Die Hügel Min und Po wurden bebauet; den Bergen Tshai[43]) und Mung wurde geopfert. Der Si-khing war ein Berg in Yung-tscheu, dessen Südabhang sich bis in die Provinz Liang-tscheu erstreckte; s. S. 36 fg. In der 9. Provinz Yung-tscheu[44]) (Schen-si, mit etwas von Kan-su und Sse-tschuen[45]) wurde einem andern Berge King und dem Berge Khi geopfert. Hier waren auch noch die Berge Tschung-nan, Schün-voe und Niao-schu, s. S. 38. Auch San-wei, wohin die San-miao verwiesen wurden, soll ein Berg sein. III, 2, 1 nennt noch den Berg Khien, der nach den Schol. in dieser Provinz lag. Auch der Berg Ho-li III, 2, 5 gehörte wohl dazu. Der Küen-lün, Si-tschi und Kiü-seu, von wo nach § 83 Yü Tribut dar-

---

41) Im Tscheu-li 33 f. 9 ist der Heng der Schutzberg von King-tscheu; in Yü-tscheu nach f. 14 der Hoa-Berg.

42) Die Tscheu schlugen diese Provinz zu Yung-tscheu.

43) Tshai nimmt Biot p. 203 für eins mit dem in V, 17, 1 und setzt beide nach Ya-tscheu, w. von Tsching-tu-fu in Sse-tschuen, Legge III, p. 487 letzteres aber für Schang-tshai in Ju-ning in Ho-nan.

44) Der Tscheu-li B. 33 f. 32 nennt als Schutzberg der Provinz Yung-tscheu den Berg Yo, den U der Geographie der Han, jetzt Khien, 80 Li S. von Lung-tscheu in Fung-thsiang-fu in Schen-si.

45) Wir haben bei diesen ungefähren Bestimmungen die übertriebene Ausdehnung, welche die Chinesen dem Reiche der Zeit gaben, natürlich beseitigt, die auch Biot p. 222 mit Recht verwirft.

gebracht wurde, waren Berge schon ausserhalb China, im Westen.

Der 2. Theil dieses Cap. Yü-kung § 1—4 zählt die Berge auf, welche Yü aufnahm, wie man Tao etwa[46]) übersetzen kann. Wir bestimmen nur die, die in der I. Abth. noch nicht vorgekommen sind.

Er begann mit dem Berge Khien, kam zum Berge Khi und dann zum Berge King.

Alle 3 liegen in der 9. Provinz Yung-tscheu, im Thale des Wei, in Schen-si, die beiden letztern sind schon S. 36 erwähnt. Den Khien setzt man in W. Lung-tscheu, 34° 48′ N. B., 9° 31′ W. L. in Fung-thsiang-fu; andere nehmen ihn für den U-schan in Süd-Yung-tscheu.

Er setzte dann über den Ho (Fluss) nach den Hu-kheu und Lui-scheu und kam zum Thai-yo.

Den ersten und letzten haben wir schon in der 1. Provinz Ki-tscheu S. 22 gehabt. Der Lui-scheu, d. i. der Donnerkopf, soll in Yung-tsi, 34° 54′ N. Br., 6° 13′ W. L., in Phu-tscheu-fu in Schan-si gelegen sein.

Dann kam er nach Ti-tschu, Si-tsching, zum Wang-uo, dann zum Tai-heng, zum Hengberge bis Kie-schi, wo er das Meer erreichte.

Der Ti-tschu, d. i. Stein-Säule, wird nach Schen-tscheu in Ho-nan, 40 Li n. von Ho-nan-fu der Departementsstadt, 34° 45′ N. Br., 5° 23′ W. L. gesetzt; Si-tsching, in Tse-tscheu, im W. des Distriktes Yang-tsching, 35° 26′ N. Br., 3° 52′ W. L.; Wang-uo, das Königshaus, in Hoai-khing-fu in Ho-nan, 80 Li w. von der

---

46) Man übersetzt es gewöhnlich to lead, to guide, diriger, conduire; Andere regler, curer, s. Biot p. 160. Da es von Cl. 41, ein Mass und der Gruppe tao (Weg) zusammengesetzt ist, ist es wohl den Weg durchmessen, aufnehmen, survey. Der kais. Commentar nimmt es für sui, folgen; dafür ist Biot p. 163, dann bezeichne P. 2 nur Yü's Reisen, p. 176 sq. möchte er aber darunter die Aufnahme auf den Karten verstehen. Zur Sache vgl. Hu-wei's 15. Karte: Tao-schan-tu mit B. (Ti) 11 und 12.

Distriktsstadt Tsi-yuen, 35° 7′ N. Br., 3° 49′ W. L. Er soll aussehen wie ein dreistöckiges Haus (uo), der vorige wie eine Mauer (tsching), daher die Namen. Der Thai-heng ist im S. von Fung-thai in Tse-tscheu-fu, 35° 30′ N. Br., 3° 39′ W. L. Der Heng-schan ist der Nord-Yo des C. Schün-tien § 8, s. S. 240 fg. Der Khie-schi in der 1. Provinz ist schon S. 142 erwähnt an der Mündung des Ho; Biot p. 188 übersetzt es: les Roches entassés, Medhurst: the stone pillar.

Er nahm dann auf den Si-khing, Tschu-yü und Niao-schu, kam bis zum Thai-hoa, dann zum Hiung-eul, Wai-fang, Thung-pe, bis zum Pei-wei.

Dsr Si-khing in der 8. Provinz Liang-tscheu ist oben S. 155 nach Tschang, im Dep. Kung-tschang versetzt, nach der Statistik der D. Ming; Hu-wei setzt ihn aber 350 Li südöstlich von Thing in Thao-tscheu, 34° 35′ N. Br., 12° 57′ W. L. Der Berg Tschu-yü wird 30 Li im S. W. von Fu-kiang, 34° 38′ N. Br., 11° 4′ W. L., in Kung-tschang-fu gesetzt. Yen-jo-keu sagt, dass er den Berg besucht und auf einem Felsen die 4 Charaktere eingegraben gefunden habe: Yü tien Tschu-yü, d. i. Yü bestimmte den Tschu-yü. Der Niao-schu (Vogelmausberg) ist S. 156 fg. in der 9. Provinz schon vorgekommen; ebenso S. 154 der Thai-hoa oder West-Yo in der 8. Provinz. (Yü folgte ziemlich dem Thale des Wei). Hiung-eul, d. i. Bärenohr, von der Aehnlichkeit genannt, wird nach Lu-schi, 34° 1′ N. Br., 5° 32′ W. L., in Schen-tscheu in Ho-nan gesetzt. Der Wai-fang, d. i. das Aussenland, soll der Tshung-schan sein, in Teng-fung, 34° 30′ N. Br., 3° 27′ W. L., in Ho-nan-fu in Ho-nan. Er wurde später zum mittleren (Tschung)-Yo erklärt. Der Thung-pe, von den Thung- und Cypressen-Bäumen (pe) genannt, die wohl darauf wuchsen, hat dem gleichnamigen Distrikte, 32° 20′ N. Br., 3° 10, W. L., in Nan-yang-fu in Ho-nan den Namen gegeben. Ngan-kue setzt den Wai-fang, Thung-pe und Pei-wei, d. i. der folgende Schwanz, alle in die 7. Provinz Yü-tscheu und findet den letztern im Huang-wei, (d. i. der gekrümmte Schwanz), 30 Li n. von Ngan-lo in Te-ngan-fu in Hu-pe, 31° 15′, so auch Biot p. 214. Dies soll aber ein Irrthum sein und der Pei-wei in Schan-tung in Sse-schui, 35° 48′ N. Br., 1° 2′ O. L. in Yen-tscheu-fu liegen.

Er nahm dann auf den Po-tschung, kam bis zum Berge King, zum Nui-fang und dann bis zum Ta-pie.

Der erstere ist schon in der 8. Provinz S. 37 erwähnt. Aehnlich einem Grabhügel (Tschung), soll er davon den Namen haben. Der Berg King kam auch schon in der 6. Provinz S. 31 vor. Der Nui-fang, d. i. die Gegend des Innern, soll der Tschang-schan sein, in S. W. Tschung-tshiang, 31° 12′ N. Br., 3° 57′ W. L., in Nganlo-fu in Hu-pe, Biot, p. 209, sagt N. von King-ling; er lag in der 6. Provinz King-tscheu. So auch der Ta-pie, d. i. die grosse Trennung, N. von Han-yang-fu, 30° 34′ N. Br., 2° 18′ W. L.

Dann ging er südlich vom Min-schan, kam zum Heng-schan, die Kieu- (9) Kiang vorbei bis zur Ebene von Fu-tsien.

Der Min und Heng-Berg sind in der 8. und 6. Provinz S. 37 und 31 schon vorgekommen. Oestlich vom Phang-li See sind nur wenige und kleine Berge, die er nicht erwähnt.

Die Flüsse. Zu den im ersten Theile des C. Yü-kung in den einzelnen Provinzen erwähnten Flüssen nennt Abth. 2, § 5—14 noch die Flüsse, wie Yü der Reihe nach sie aufnahm (tao); beide Abtheilungen nennen zusammen 25 Flüsse. Wir führen sie hier nicht den einzelnen Provinzen nach auf, deren Grenzen zu unsicher sind, sondern die Hauptflüsse mit ihren Nebenflüssen, wie dies auch zum Theil schon in der II. Abtheilung § 5 fgg. geschieht.

Er nahm auf, heisst es, den Jo-schui (das schwache Wasser, s. S. 39) und kam bis Ho-li und das übrige überflüssige Wasser stürzte (po) dann in die Lieu-scha, (die bewegliche Sand(wüste).

Ho-li ist ein Hügel, 20 Li N. W. von Tschang-y, der in nordwestlicher Richtung von Kan-tscheu nach So-tscheu geht. Die Lieu-scha ist noch jetzt die Scha-mo überhaupt oder speciell die, welche 80 Li westlich von Scha-tscheu beginnt. Vgl. Hu-wei's 15. Karte Tao Ni-schui-tu und über die Flüsse des 2. Theiles überhaupt B. (Ti) 13-17.

Er nahm dann den He-schui[47]), (d. i. Schwarzwasser) auf bis nach San-wei, der tritt dann in das Südmeer.

---

47) S. S. 38 u. Biot p. 219 fg. vgl. Hu-wei's Karte 16 Tao He-schui-tu u. 17 Liang-tscheu He-schui-tu.

Bei letzterem kann man an das Südmeer Hinterindiens, das 20° d. Br. von Scha-tscheu liegt, nicht denken, Biot, p. 220, will das Meer an der Mündung des Kiang verstehen, das im Sse-ki B. 6, f. 25 Südmeer heisse; die Annahme ist hier aber doch etwas unnatürlich; es muss hier wohl eine mangelhafte Kenntniss Yü's oder des Verfassers dieses Cap. angenommen werden. S. Legge T. III p. 133 u. oben Note 27.

Der Hoang-ho und Kiang bildeten auch damals schon mit ihren Nebenflüssen die Hauptadern Chinas, welchen gegenüber die anderen Flüsse nur unbedeutend erscheinen.

Der Hoang-ho oder gelbe Fluss erscheint unter diesen Namen nach Biot Nouv. Journ. As. Ser. 4 T. 1 p. 460 erst in der Geographie Hoan-yü-ki, aus der Zeit der D. Thang im 7. oder 8. Jahrhundert n. Chr.[48]); im Schu-king heisst er nur der Ho. Der Charakter ist zusammengesetzt aus Wasser, (Cl. 85) und der Gruppe Kho, die einzeln jetzt „Können" heisst; ob etwa der mächtige Fluss? Die Chinesen haben unter den D. Han, Thang, Yuen und noch unter der jetzigen D. der Mandschu[49]) nicht verfehlt, den Quellen dieses grossen Flusses nachzuforschen; so hoch verstieg man sich aber natürlich in dieser alten Zeit noch nicht. Von seinem obern Laufe, auch nur von dem um das Land der Ordus, ist im C. Yü-kung nicht die Rede, sondern nur von einem Theile seines mittlern und dann seinem untern Laufe, der aber von dem jetzigen ganz abwich. Deutlich unterschieden wird III, 1, § 71 und 82 der westliche (si)

---

48) Schott Verzeichniss S. 9 sagt a. d. Jahren Thai-ping u. d. Sung II (976-84).

49) s. Biot Journ. As. Ser. IV, 2, p. 89 und meine Geschichte des östl. Asiens S. 835. Hu-wei giebt Karte 18 erst eine allgemeine Karte über den Ho und dann noch Specialkarten; hieher gehören Karte 22 Si-i Ho-yuen, d. i. die Quellen des Ho in Si-i, der Westgrenze und K. 23 Tu-fan Ho-yuen, d. i. Quellen des Ho in Tu-fan (Ost-Tübet).

Ho, d. h. der von Norden n. S. fliesst und die jetzigen Provinzen Schen-si und Schan-si[50]) trennt und damals die (Ostgrenze) der 9. Provinz Yung-tscheu bildete und der Süd-Ho (Nan-ho) III, 1, 1, 53, schlechtweg genannte Ho, der von W. nach N. O. floss und nach § 54 die (Nordgrenze) der 7. Provinz King-tscheu bildete, wie weiterhin nach § 12 die Grenze der 2. Provinz Yen-tscheu im N. und W.[51])

Nach III, 2, § 7 ging nun Yü's Aufnahme des Ho von Tsi-schi aus bis Lung-men; dann kam er südlich bis nördlich vom Hoa-Berge, erreichte östlich Ti-tschu und weiter östlich gelangte er an die Furth von Meng, kam dann östlich der Einmündung des Lo(flusses, Lo-na) vorbei und gelangte nach Ta-pei, ging nördlich den Kiangfluss (schui) vorbei und erreichte Ta-lo; weiter nördlich zertheilte sich (po) der Fluss in die 9 Ho- (Arme), die vereinigten sich wieder und bildeten den Ni-ho[52]), der dann in's Meer trat.

Der Lauf des Flusses ist hier ziemlich gut angedeutet Vgl. Hu-wei's Karte 21. Tsi-schi, d. i. aufgehäufte Steine, 36^0 n. Br., setzt Biot im N. Westtheile von Ho-tscheu, in Lan-tscheu-fu in Kan-su (früher Schen-si); ob nicht zu weit westlich? Die Statistik der jetzigen D. setzt es aber noch weiter weg nach Tshing-hai oder Koko-noor. Lung-men, d. i. die Drachen-Pforte, am West-Ho haben wir, wie dieses Tsi-schi, schon Abth. 1, § 82, S. 158 in der 9. Provinz gehabt, auch den Berg Hoa S. 36 in der 8. Provinz.

---

50) Schu-king C. Yao-tien I, 12 erwähnt noch den Kuei; dies ist ein kl. Fluss in Schan-si, der an der Grenze der Dep. Phing-yang u. Phu-tscheu entspringt und südlich in den Ho fliesst. Schün lebte da, als Yao ihm seine 2 Töchter zu Frauen gab. Nach einigen ist Nui ein kl. Fluss, der sich in ihn ergiesst.

51) Der Eul-ya sagt, zwischen beiden Ho liegt (die Provinz) Ki-tscheu. Unter den späteren Han spricht man von 3 Ho, dem im S., N. und O.; s. Khang-hi.

52) Legge p 134 übersetzt the meeting Ho, Biot p. 187 riviere qui reflue, in Folge der Meeresfluth, die das Flusswasser beim Eintritte in's Meer zurückdränge.

und die Erfolge seiner Lehre, wenden wir uns nunmehr dazu, in der Kürze die allmälige Entwicklung und Geschichte derselben zu verfolgen.

Als Buddha nach 48jährigem Wirken angeblich im Jahre 543 v. Chr. starb, war das Gefühl der Verehrung und Liebe für ihn unter seinen Anhängern so mächtig, daſs ein allgemeines Verlangen, ein eifriger Wettstreit unter ihnen entstand, von den Gebeinen des theuren Lehrers ein Andenken zu besitzen. Dies ist der Ursprung der seitdem so verbreitet gewordenen Reliquienverehrung. Groſsartige Gebäude, sthûpa genannt, wurden über diesen in köstlichen Gefäſsen eingeschlossenen Reliquien errichtet, und die Gestalt dieser sthûpa hat Veranlassung gegeben, in ihnen den Ursprung unserer Kirchthürme zu suchen [1]. Ueberhaupt hat sich das religiöse Bedürfniſs des Menschen, einen Gegenstand seiner gläubigen Verehrung zu haben, bei den Buddhisten, denen durch Buddha's Lehre jeder andere Weg, demselben zu genügen, abgeschnitten war, auf seine eigene Persönlichkeit concentrirt, und aus der wohlverdienten dankbaren Hingebung seiner Schüler ist mit der Zeit ein vollständiger göttlicher Cultus geworden. Dem Volke blieb eben seine spekulative Lehre wohl meist unverständlich und fremd: es vermischte dieselbe mit den eignen Vorstellungen: nur den Gedanken an die durch ihn erfolgte Erlösung und Errettung aus dem Jammer und Druck der brahmanischen Hierarchie hielt es fest, und dankte ihm, dem Erlöser, der die Lehre von der allgemeinen Gleichheit und Duldung aufgestellt hatte, mit göttlichen Ehren [2].

Die Aussprüche und Lehren Buddha's wurden gleich nach seinem Tode durch ein Concil seiner Anhänger gesam-

---

1) Wenn es nicht näher liegt, dieselben aus Glockenhäusern entstanden zu denken? Aber die Glocken selbst sind ja indischen Ursprungs, und auch die arabischen Minarets dürfen nicht auſser Acht gelassen werden, die ja gleichem Zwecke dienen. Die altbyzantinischen Bauwerke, Armeniens z. B., stehen in der That den buddhistischen überaus nahe.

2) Sein ganzes Leben wurde mit einem göttlichen Scheine umwoben, von seiner Geburt ab, die dann auch als durch unbefleckte Empfängniſs erfolgt dargestellt ward.

melt und geordnet. Eine schriftliche Aufzeichnung indefs fand im Norden Indiens erst fast 600 Jahre später statt, unter dem scythischen Könige Kanishka, der nach Inschriften und Münzen c. 40 n. Chr. in Kashmir regierte: nach den Angaben der betreffenden Tradition selbst freilich lebte derselbe 400 Jahre nach Buddha's Tode, eine Differenz, die sich einstweilen noch nicht erklären läfst. Im Süden Indiens in Ceylon dagegen geschah die schriftliche Redaktion schon früher, etwa im Jahre 80 v. Chr. Beide Redaktionen, die der nördlichen, wie der südlichen Buddhisten sind äufserlich ziemlich von einander verschieden, stimmen aber im Innern der darin enthaltenen Schriften oft ganz wörtlich mit einander überein, ein Umstand, der, zumal die eine Redaktion, die nördliche, in Sanskrit, die andere in Pàli abgefafst ist, in der That ein höchst gewichtiges Zeugnifs für die Güte und Trefflichkeit der mündlichen Ueberlieferung ablegt, welche bis zur schliefslichen schriftlichen Abfassung allein Träger dieser Traditionen gewesen war. Ueber die verhältnifsmäfsige Authentität derjenigen Punkte, in welchen beide Redaktionen übereinstimmen, kann somit durchaus kein Zweifel sein, und nur der kolossale Umfang dieser Werke ist bis jetzt, und noch für lange Zeit, ein gewaltiges Hindernifs für die Sicherstellung jener Punkte. Es ist keine Frage, dafs uns hier, besonders in den Parabeln und Gleichnissen oft die eignen Worte Buddha's vorliegen mögen! nur müssen sie aus einem endlosen Schwall und Wust ungehöriger Zuthaten herausgeklaubt werden. Die ceylonesische Redaktion scheint im Allgemeinen den Vorzug der gröfseren Einfachheit zu verdienen: die kaschmirsche ist zu sehr von dem Unkraute des Wunderglaubens überwuchert. Denn, seltsames Schicksal! der Mann, dessen ganze Lehre sonst so rein verständig und nüchtern auftritt, hat doch dadurch dafs er sich an das einmal bestehende Dogma von der Seelenwanderung anschlofs und es zu einem Eckstein seiner ganzen Lehre machte, gerade dem abenteuerlichsten Wunderglauben einen ganz speciellen Antrieb gegeben, was um so verderblicher gewirkt hat, je mehr demselben jede andere Bahn versperrt war.

besondern Abh. (Mém. Sur les échangements du cours inferieur du fleuve Jaune, im Journ. As. 1843, mit Karte, die nach den 7 Karten Hu-wei's (25 — 31) die Wanderungen des Ho darstellt,) die allmähliche Wanderung des grossen Flüsses, der erst 39⁰ Br., jetzt aber unter dem 34⁰ Br., 125 franz. Meilen im direkten Abstand davon mündet, im Einzelnen nachgewiesen. Seinen Nordlauf deutet noch der Schi-king I, 5, 3 vom Jahre 755 v. Chr.: Ho-schui yang-yang, pe lieu kuo-kuo, der Ho-schui ist weit, nach Norden fliesst er reissend an. Wir heben nur die Hauptmomente hervor. Schon unter Huan-kung von Tshi 684-642 v. Chr., sagt Legge p. 135: war von den 9 Armen des Ho nur noch einer übrig, dafür fehlt doch aber eigentlich der Beweis.[57]) Unter Kaiser Ting-wang, 601 v. Chr., trat die erste grosse Veränderung im Laufe des Flusses ein, nach Hu-wei's Karte n. 25 mit der Anmerkung, indem der nördliche Hauptstrom (Ta-ho) von Ta-pei abbrach, eine Zeit lang dem Thale des Tha folgte, dann nordöstlich den Tschang erreichte, bis Tschang-wu ging, wo jetzt der Pe-ho mündet, 38⁰ 50′ N. Br., und dann in's Meer sich ergoss. Eine zweite grössere Veränderung trat 612 Jahre später unter Wang-mang Ao. 3 (11 n. Chr.) ein, Der Kanal nördlich vom Ta verschwand und der Ho floss im Kanale des Ta und dann nördlich davon östlich in's Meer, durch Tsien-tsching (Pin-tscheu in Schan-tung) nach Biot p. 465, Legge sagt im jetzigen Li-tsin, 37⁰ 33′ N. Br., 1⁰ 52′ O. L., in Wu-thing in Schan-tung. Ueber 1000 Jahre versuchte man es, den Strom zu hindern, sich weiter südlich zu ergiessen, aber 1194 n. Ch. brach der Hauptstrom in Sin-hiang, 35⁰ 22′ N. Br., 2⁰ 22′ W. L., in Wei-hoei-fu in Ho-nan ab und floss östlich und nördlich bis zum Berge Liang in Scheu-tschang in Yen-tscheu-fu. Da theilte er sich in 2 Arme, einer floss nördlich und östlich und trat bei Li-tsin in's Meer; der andere ging nach Osten und S. und vereinigte sich mit dem Hoai und floss durch diesen in's Meer; der Nordarm wurde nach und nach immer kleiner und unter den D. Yuen und Ming brach er in Yung-tse in

---

57) Wenn Biot J. As. IV, 1 p. 457 Huan-kung's von Thsi's Erlass vom J. 678 v. Chr. aus Meng-tseu VI, 2, 7, 3 anführt, dass die Vasallenfürsten keine krummen (unrechten) Eindeichungen vornehmen sollten (wu kio fang), so bezieht sich das nur auf die Bewässerungs-Kanäle, Andern das Wasser nicht abzuschneiden oder sie damit nicht zu überschwemmen und gehört nicht hieher.

Khai-fung-fu in Ho-nan ab und ging östlich etwas südlich in den Hoai und mit diesem in Meer. Nachrichten über spätere Veränderungen waren Legge nicht bekannt; bis vor wenigen Jahren, ergoss er sich durch den alten Kanal des Hoai in's Meer. Ganz neuerdings soll er aber wieder, wie vor 4000 Jahren, seine alte Mündung in den Meerbusen von Tschi-li eingeschlagen haben.

Dieser veränderte Lauf des Ho hat auch den Lauf mehrerer kleineren Flüsse verändert. So soll der Heng und Wei zu Yü's Zeiten sich in den Ho ergossen haben. Sie flossen nach S. 23 in der 1. Provinz Khi-tscheu; ihr Lauf ist da schon von uns angegeben. Jetzt ergiessen sie sich östlich vereinigt von Thien-tsing in's Meer.

Auch der Tschang, der Abth. I, § 6 erwähnt wird, ergoss sich nach der Anmerkung zu Yü's Zeit in Feu-sching, 37° 55′ N. Br., 0° 15′ W. L., in Ho-kien-fu in den Ho, jetzt mit dem Wei in's Meer. Wir haben schon S. 23 von ihm gesprochen.

Der Tsi bildete nach Abth. I, § 12 die Süd- und Ostgrenze der 2. Provinz Yen-tscheu in Schan-tung. Nach Abth. II, § 10 hiess er erst Yen-schui. Yü nahm ihn auf (tao): er floss östlich und erhielt dann den Namen Tsi. (Das Folgende ist auffallend.) Er trat (heisst es) in den Ho, überfliessend (wurde er) bildete er (den Sumpf) Yung (wei Yung), trat dann östlich hinaus, nördlich von Tao-khieu, (floss) wieder östlich bis zum (Sumpf) Ko, vereinigte sich dann im N. O. mit dem Wen-Flusse, ging wieder nördlich und trat dann östlich in das Meer.

Den Theil nördlich vom Ho nennt Wu-tschhing den Nord-Tsi, den andern den südlichen. Jener hat seinen Namen noch erhalten; der südliche Tsi hat sich verloren. Man meint, er floss, wo jetzt der Siao-tshing-ho fliesst. Aber dass der kleine Tsi in den mächtigen Ho getreten und doch sich gesondert erhalten habe und wieder ausgetreten sei, ist absurd nach Legge p. 139. Der Sumpf Yung[58]) ist

---

58) Der Yung und Lo heissen im Tscheu-li B. 33 f 14 die Flüsse der Prov. Yü-tscheu. (Der Yung ist nach Schol. 2 der Fluss Yen, der aus Yuen in Ho-tung kommt und sich in den Ho ergiesst. Er tritt dann über sein Bett hinaus und bildet den See Yung bei Yung-yang.)

in der 7. Prov. Yu-tscheu S. 35 erwähnte. Der Name des Thao-kieu Hügels soll sich 7 Li s. w. von Ting-thao, 35° 11′ N. Br. 0° 44′ W. L., in Yen-tscheu-fu erhalten haben. Er liegt 500 Li vom Yung; die Quelle, die da aufsprudelte, hielt man für die des Tsi, der unterirdisch geflossen sein sollte (Biot p. 35). Den Sumpf Ko hatten wir auch S. 153, den Wen S. 27; nach Biot J. A. III, 14 p. 191 entspringt er auf dem Berge Thai in Lai-wu, 26° 11′ N. Br., und floss nach S. W. Der Tribut der 3. Prov. Tshing ging auf den Wen und dann in den Tsi. Vgl. Hu-wei's Karten 36, 37 und 38 über den Yen, Tshi und Tshing-ho.

Wir haben schon gesagt, dass der Hoai[59]) jetzt mit dem Ho 34° N. Br. vereinigt ins Meer fliesst; in Yü's Zeit ergoss er sich noch besonders ins Meer und bildete im Süden die Grenze der 4. Prov. Siü-tscheu nach I, § 28, und nach § 37 die Nordgrenze der 5. Prov. Yang-tscheu (S. 29).

Abth. II § 11 heisst es nun: Er (Yü) nahm auf (tao) den Hoai vom Thung-pe-Berge (s. oben S. 54). Im Osten vereinigte er sich mit dem Sse[60]) und mit dem J (verschieden geschrieben von einem früheren J) und trat östlich ins Meer. Abth. I § 30 heisst es, der Hoai und J wurden geregelt (i, s. S. 27).

Der Tribut Siü-tscheu's ging nach I § 35 auf dem Hoai und Sse und dann in den Ho, was nicht klar ist. So indess auch § 45 (s. S. 30).

Abth. I § 20 heisst es, der Tribut der 2 Provinz Yen-tscheu ging auf dem Tsi und dem Tha und so in den Ho. Man meint aus dem Tsi in den Tha und dann in den Ho. Der Lauf des Tha ist S. 25 angegeben

---

59) Nach Schi-king II, 6, 4 überfluthet der Hoai-schui das Land u. hat 3 Inseln. I, 1, 10 erwähnt den Yu, der in Ho-nan in ihn sich ergiesst.

60) In der Prov. Thsing-tscheu (statt in Yü-tscheu) sind nach Tscheu-li B. 33 f. 19 die Flüsse Hoai u. Sse, ihre Wasserbehälter sind der Y und Schu. (Der Y entspringt nach den Schol. auf dem gleichnamigen Berge in Khai-hien in Thai-schan; der Schu kommt von Tung-kuan in Lang-ye und fliesst S. von Hia-pei (Pei-tscheu) in den Sse.

Vom Kiang[61]) kommt der obere Lauf natürlich auch noch nicht in Betracht, sondern nur der mittlere und untere.

Abth. II § 8 heisst es: von Po-tschhung nahm er den Yang auf, der, nach Osten fliessend, den Han bildete, wieder (weiter) nach Osten wurde er das Wasser des Tshang-lang; und nachdem er die 3 grossen Dämme (San-schi) passirt, kam er nach Ta-pie, von wo er südlich in den Kiang eintrat. Im Osten (bei seiner Verbindung mit dem Kiang) bildete er einen Wirbel (hoei) und dann den Phang-li See, und von da östlich den Nord-Kang, der ins Meer fliesst.

Wir haben hier zunächst den Lauf des Han,[62]) des Hauptnebenflusses des Kiang (vgl. Hu-wei's Karte 32 (über den Yang) und 33). Abth. I § 63 S. 36 fg. werden 2 Hügel genannt, Min und Po, in der 8. Provinz Liang-tscheu. 2 Berge Po-tschung werden angenommen; einer in Tshin-tscheu, 60 Li süd-östlich der Departements-Stadt in Kan-su. Da soll der Westhan entspringen, der dann durch Tshin-tscheu und Kiai-tscheu nach Sse-tschuen fliesst und sich in den Kialing verliert, der südlich durch Pao-ning-fu und Schün-khing-fu, beide in Sse-tschuen, in den Kiang tritt, bei Tschung-khing-fu in Sse-tschuen, 29^0 42' N. B.; 9^0 48' W. L. Die Geographie der Han nahm an, dass der Yang dieser westliche Han sei. Aber es gibt keinen solchen, der mit dem Han in Verbindung stände. Der Potschhung Yü's war zweifelsohne der Berg nördlich vom Ning-kiangtscheu, in Han-tschung-fu in Schen-si (s. S. 37). Hier entspringt der Han, fliesst östlich im S. von Mien-hien nach Nan-tschhing; bis dahin heisst er Yang. Von Han-tschung-fu fliesst er nach Hing-ngan-fu und von da aus Schen-si nach Yün-yang-fu in Hu-pe, dann nach

---

61) Vgl. Hu-wei's Karte 34 Tao Kiang-tu und 35 San (3) Kiang-i-phai.

62) Der Schi-king I, 1, 9 sagt: Der Han ist ein breiter Fluss und kann (in Tscheu-nan) nicht durchwatet werden. Die Ufer des Kiang sind weit von einander, mit Nachen kann man nicht übersetzen und in Tschao-nan I, 2, 11: Der Kiang theilt sich in Arme, die wieder zusammenfliessen, und bildet Inseln. II, 5, 10 heisst es: Der Kiang und Han sind der Südreiche Gürtel (ki).

Siang-yang in Kiün-tscheu, wo er das Wasser des Tshang-lang,[63]) d. i. die grosse Wassermasse nach Biot f. 206 von einer Insel mitten im Han, 400 Li von Wu-tang, oder vielmehr von der bläulichen Farbe genannt wird. Ta-pie ist schon bei den Bergen S. 55 erwähnt. San-schi, d. i. die 3 Schi, nimmt Tshai für den Namen eines oder dreier Zuflüsse, der Schue-wen aber für 3 Dämme am Han, nach Hu-wei im Distrikte von Siang-yang. Das folgende ist schwierig. Wenn der Han in den Kiang tritt, wie kann er noch ein besonderer Strom genannt werden? Die Gegend wird sich freilich sehr verändert haben; der Phang-li See stiess nördlich an den Kiang. Einen Arm, der aus diesem wieder heraustrat und sich ins Meer ergoss, muss man wegen der Grösse des Hanflusses als dessen Fortsetzung betrachtet haben.

Abthl. I § 40 S. 29 sagt auch nachdem der Phang-li beschränkt war, traten die 3 (san) Kiang[64]) (ins Meer) und der Tschin-See wurde festgestellt. Dies ist in der 5. Provinz Yang-tscheu und § 47 S. 31 heisst es von der 6. Provinz King-tscheu: der Kiang und Han machten (gemeinsam) ihre Aufwartung dem Meere.[65]) Die 9 (Kieu)-Kiang wurden geordnet, der Tho und Tshien nahmen ihren Lauf u. s. w.

Man muss annehmen, dass der Kiang in King-tscheu sich in 9 Arme getheilt habe, die später verschwunden. Den Phang-li See darunter zu verstehen, wie einige gemeint haben, ist nicht thunlich, da der in Yang-tscheu lag; andere verstehen den Thung-thing See darunter (s. S. 32).

Abth. II § 9 fährt fort: vom Min-Berge nahm er (Yü) den Kiang auf, der im Osten sich theilend den Tho bildete, (wieder) weiter östlich den Li erreichte, dann ging er die

---

63) Der Tschang-lang, bei Meng-tseu IV, 1, 8, 2, ist verschieden, wohl in Schan-tung.

64) Der Tscheu-liB. 33 f. 5 sagt, die Flüsse der Prov. Yang-tscheu sind die 3 Kiang, Ihr Nachweis ist nach Biot fast unmöglich.

65) Im Tscheu-li B. 33 f. 10 heissen der Kiang und Han die Flüsse der Prov. King-tscheu und der Yng und Tschin seine Bewässerungs-Behälter.

9 Kiang vorbei, kam bis nach Tung-ling[66]) ergoss sich (i) ostwärts, im Norden vereinigte er sich dann mit dem Wirbel (Hoei? des Han), von da nach Osten (fliessend) bildete er den mittleren Kiang und trat (ergoss sich) ins Meer.

Der Min-Berg ist nach Abth. I § 64 in der 8. Prov. Liang-tscheu S. 36 fg., genannt. Der Kiang fliesst durch N. W. Sse-tschhuen, südlich durch Sung-phuen in Meu-tscheu, dann östlich in das Depart. Tsching-tu-fu in Sse-tschuen, durch Kuan-hien, 30° 59′ N. Br., 12° 46′ W. L., zweigt hier den ersten Tho ab, geht südlich von Mei-tscheu, dann durch Kia-ting-fu in Sse-tschuen nach Siü-tscheu, 28° 38′ N. Br. 11° 43′ W. L., von wo nicht ferne er den Ma-hu aufnimmt; dann fliesst er östlich, etwas nördlich durch Lu-tscheu, im S. O. der Departements-Stadt, 28° 56′ N. Br., 10° 55′ W. L., nimmt den Tho wieder auf, geht östlich und nördlich durch Tschung-khing-fu und Khuei-tscheu-fu in Sse-tschuen und in Fung-tsie zweigt er einen 2ten Tho oder den J-schui ab, fliesst südöstlich, nimmt einen Strom aus Schi-nan in Hu-pe auf, fliesst mit ihm östlich und vereinigt sich wieder mit dem Kiang. Der Fluss von Schi-nan fliesst bei J-tu in King-tscheu-fu in den Kiang. Li[67]) nehmen einige für einen Berg, andere für einen Strom. Es gibt noch einen Li-schui in Yung-ting, der sich dann in den Thung-thing ergiesst. Diesen See findet man in den 9 Kiang, die aber das Cap. nirgends für einen See oder Sumpf nahmen. Wenn der Han nach seiner Vereinigung mit dem Kiang der Nord-Kiang genannt wird, so heisst dieser, nachdem er den

---

66) Tschi iü tung-ling. Diess lässt Legge aus. Nach Biot p. 203 ist Tung-ling, Pa-ling, der Hauptort von Yo-tscheu-fu, am Ostufer des Tung-ting See's. Die Stelle ist sehr schwierig und ihre Deutung sehr verschieden, s. Legge p. 138. Die folgenden Worte: tung i pe hoei iü hoei übersetzt Legge wie im Texte; Biot p. 200 dagegen il va à l'est, amasse au nord ses eaux et forme un lac. Da der Pang-li oder Po-yang im S. des Kiang liegt, soll der Thsao- oder Tschao-See, N. vom Kiang in Liü-tscheu-fu, gemeint sein!

67) d'Anville's Karte von Hu-kuang hat durch Verwechslung zweier ähnlicher Charaktere für Li irrig Fung. Der Li fliesst nach Biot p. 201 bei Tschang-scha, 28° 12′ W. Br., vorbei und ergiesst sich bei Yo-tscheu in den grossen See westlich, wo noch Li-tscheu 29° 40′ N. Br. westlich vom See liegt.

Phang-li See verlassen hat, der mittlere Kiang; ein südlicher Kiang wird nicht genannt. Es bleibt hier vieles dunkel; das Land hat sich in der langen Zeit sehr verändert und wir können diese Veränderungen nicht genauer verfolgen. Vgl. Biot p. 210 fg. und oben S. 147.

Die Seen. Wie China noch jetzt grosse Seen hat, so auch damals[68]) und wohl noch mehrere. Gehen wir zunächst von denen südlich vom Kiang aus, so haben wir Abth. I § 38 S. 29 in der 5. Provinz Yang-tscheu den Phang-li See, der auch Abth. II § 8 beim Han und dessen Vereinigung südlich mit dem Kiang genannt wurde. Die Stelle ist freilich dunkel. Nach dem Eintritte des Han südlich in den Kiang bildet er östlich einen wirbelnden See (hoei-tse), den Phang-li; (weiter) östlich ist dann der Nord-Kiang, der ins Meer tritt. (Es ist der Po-yang See in Nord-Kiang-si, der jetzt 450 Li im Umfange hat und nach Lieu-hin unter der D. Han 9 Flüsse aufnahm.) Die 9 (Kieu) - Kiang nimmt man, wie gesagt, für den jetzigen Thung-thing See. Man sollte denken, dass der damals noch nicht existirt habe und statt dessen 9 Arme des Kiang, die vielleicht später in einander geflossen sind. Die Stellen, wo sie vorkommen, sind schon oben S. 31 fg. erwähnt. Der Tschin-tse Abth. I § 40 (S. 29) in der 5. Provinz Yang-tscheu, soll der jetzige See Thai-hu[69]) sein. Yün-mung Abthl. I § 50, in der

---

68) Die Geographie des Tscheu-li B. 33 nennt in jeder Provinz einen grossen See, dann die Flüsse und besondere Bewässerungsbehälter, Seen oder Flüsse, wo das Wasser durch Dämme zurückgehalten wurde. Der Schu-king unterscheidet Tse ein Sumpf (a marsh), Ye, sonst eine Wildniss, und Tschu, ein See.

69) Nach dem Tscheu-li B. 33 f. 4 ist der grosse See in Yang-tscheu der Kiü-khiü (nach den Schol. der Thai-hu, 45 Li S. W. von Su-tscheu in Kiang-nan). Ihre Wasserbehälter sind die 5 Seen (u-hu). Diese und die 3 Kiang erwähnt der Kue-iü in Yuei 8 f. 9. In der

6. Prov. King-tscheu[70]) nehmen einige für einen, andere für 2 verschiedene Seen (s. S. 32).

In der 2. Prov. Yen-tscheu war nach Abth. I § 15 der See Lui-hia.[71]) Er lag nach Biot p. 192: 90 Li S. O. von Po-tscheu in Schan-tung, 35° 48′ N. Br., wo noch der alte Flecken Lui-tse (Donner-See) ist.

In der 7. Prov. Yü-tscheu war nach Abth. I § 56 noch der Sumpf Yung-po, dann der See Ko und der Meng-tschu. (Einige halten, s. S. 35, den Yung und Po für 2 verschiedene Seen. Der Yung und Ko werden auch

---

Prov. Thsing-tscheu nennt das Cap. Yü-kung keinen See; der Tscheu-li B. 33 f. 18 den grossen See Wang-t'schu, nach den Schol. der See Ming-tu in Sui-yang in Kuei-te-fu in Ho-nan, oder Meng-tschu, N. W. von Yu-tsching in Kuei-te-fu, beide sind derselbe See; die Bewässerungsbehälter waren die Flüsse Y und Tschu (nach den Cap. Yü-kung in Siü-tscheu, das unter den Tscheu zu Thsing-tscheu gehörte). Auch in der 8. Prov. Leang-tscheu hat das Cap. Yü-kung keinen See. Unter den Tscheu war sie zu Yung-tscheu geschlagen.

70) Auch die Geographie im Tscheu-li B. 33 f. 9 hat ihn in King-tscheu (und als Bewässeruugsbehälter den Yng und Tschin); Biot nimmt Yün-mung da für einen See Auch der Tso-tschuen Ting-kung Ao. 4, der Sse-ki B. 5 unter Thsin Schi-hoang-ti Ao. 37 und die Geographie der D. Han erwähnen ihn. Nach dieser umfasste er 8-900 Li □; es sei eine Vereinigung von Sümpfen gewesen, zwischen der Vereinigung des Han und Kiang.

71) In der Geographie der Tscheu (Tscheu-li B. 33 f. 30) soll er der Bewässerungsbehälter Lui-yung — so müsse man lesen statt Liü-wei — in Yen-tscheu sein. (Er lag nördlich von Lui-hien in Po-tscheu. Es soll der See Lui-tse, im jetzigen Dep. Thsao-tscheu-fu in Schan-tung sein. In derselben Provinz war nach dem Tscheu-li § 24 der grosse See oder Sumpf Ta-ye (5 Li östlich von Kiü-ye, 35° 27′ N. Br., 0° 12′ W. L. in Tshao- (Biot p. 196 sagt Yen-) tscheu-fu in Schan-tung). Das Cap. Yü-kung Abth. I § 31 setzt ihn in die 4. Prov. Siü-tscheu (s. S. 146), die im Tscheu-li mit Thsing-tscheu vereinigt war.)

Abth. II § 10 (s. S. 61) erwähnt).[72] Die Seen Yung und Ko sind nach Biot p. 191 jetzt verschwunden.

In der 9. Prov. Yung-tscheu hat Abth. I § 78 den Sumpf Tschu-ye (s. S. 39).[73] In der 1. Prov. Ki-tscheu[74] nennt Abth. I § 9 noch den Ta-lo See (S. 23), der aber abgeleitet und bebaut wurde, nach dem kais. Commentar aber nur das Plateau im N. vom See, der nach Biot noch existirt. Abth. II § 7 wird er erwähnt. Dies sind die Seen, die vorkommen, über deren Umfang wir freilich nichts weiter vernehmen.

Produkte, zunächst des Mineralreiches. Wir werden auch hier in den Anmerkungen die Geographie der Tscheu und bei denen des Pflanzen- und Thierreiches auch den ersten Theil des Schi-king vergleichen können, die einige nähere Angaben enthalten, da man sie wohl auch zum Theil für die frühere Zeit annehmen kann. In der 1. und 2. Prov. Ki- und Yen-tscheu werden im C. Yü-kung gar keine Produkte des Mineralreiches genannt; die 3. Prov. Tshing-tscheu

---

72) In der Geographie der Tscheu B. 33 f. 14 wird in Yü-tscheu der grosse See Phu-tien genannt (nach den Annalen der Han in Tschung-meu, westlich von Khai-fung-fu in Ho-nan) und dann die Bewässerungsbehälter Po und Tscha.

73) Der Tscheu-li B. 33 f. 32 hat in der Prov. Yung-tscheu den grossen See Hien-pu (nach der Geographie der D. Han in Khien in Lung-tscheu in Fung-thsiang-fu in Schen-si.)

74) Der Tscheu-li B. 33 f. 41 hat in Ki-tscheu den grossen See Yang-yü, man weiss nicht, wo der war, u. als Bewässerungs-Reservoir die Flüsse Fen u. Lu in Schan-si; f. 45 in Ping-tscheu, (das unter Yü zu Ki-tscheu gehörte), den grossen See Tschao-yü-khi (7 Li O. von Khi-hien, in Thai-yuen-fu in Schan-si und die Flüsse Lai und Y; in Yeu-tscheu, (das unter Yü meist zu Ki-tscheu gehörte), f. 37 den grossen See Hi-yang, 40 Li N. O. von Lai-yang in Schan-tung, welcher District im C. Yü-kung zur Prov. Thsing-tscheu gehörte.

hatte an der Seeküste grosse Strecken Salzland.[75]) Unter den Abgaben erscheinen Salz (yen), Blei (yuen) und seltene Steine (kuai schi) aus den Thälern des Tai-Gebirges. Metalle erzeugten aber namentlich die 5te Provinz Yang-tscheu, die 6te King-tscheu und die 8-te Leang-tscheu. Von Yang-tscheu heisst es nur, es brachte als Tribut 3 Arten von Metallen dar, (dass dies Gold, Silber und Kupfer gewesen, sagen nur die Scholiasten,[76]) dann auch die edlen Steine Yao und Kiün. Auch King-tscheu lieferte nach § 52 als Tribut die 3 Arten Metalle, gröbere und feinere Schleifsteine[77]) (li tsche), Steine zu Pfeilspitzen (nu) u. Zinnober, wenn man Tan Rothes mit Legge für Tan-scha[78]) nimmt[79]). Leang-tscheu lieferte nach dem Yü-kung als Abgabe: Eisen (tie), Silber (yn) u. Stahl oder wohl hartes Eisen (leu), dann musikalische Steine Khieu, Steine zu Pfeilspitzen (nu) und Klingsteine (king); diese, wenn begehrt, nach § 60 auch die 7te Prov. Yü-tscheu; andere kostbare

75) Kuang tsche; Kuang ist weit, tsche soll Salzland sein, nach dem Schue-wen so viel als Lu, Cl. 197. Das Reich Thsi, war berühmt durch sein Salz und durch seine Fische, und in Teng-tscheu-fu und Lai-tscheu-fu wird noch viel Salz bereitet. Tscheu-li B. 33 fol. 40 hat Salz in Yeu-tscheu.

76) Es fragt sich aber ob Kin-san-phin nicht 3 Arten oder Grade von Gold sein soll; Kin heisst Gold und dann überhaupt Metall, da die Metalle mit ihren besonderen Namen genannt werden; doch wäre Kupfer dann gar nicht aufgeführt. Hu-wei weiset nach, dass Gold in Jao-tscheu, Silber hier und in Lin-kiang, Kupfer in Kiang-su gefunden wurden. Legge p. 111.

77) Der Schi-king III, 2, 6 lässt den alten Kung-lieu (1797 v. Chr.) Schleifsteine (li) und Hia, (nach dem Schol. Eisen) nehmen (graben); Li steht im Schu-king IV, 8, 1, 6 für Schleifstein und V, 29, 2 für schleifen, schärfen.

78) Im Schu-king V, 11, 4 ist tan mit Zinnober mahlen.

79) Nach dem Tscheu-li B. 33 f. 8 liefern (in den Handel, immer li,) Yang-tscheu Gold (oder Metall, kin) und Zinn (si); King tscheu nach f. 13 Zinnober und Silber, Yung-tscheu f. 37 Jü-(Jaspis) und Steine; Yeu-tscheu nach f. 40 Salz. Aus den anderen Provinzen werden keine Mineral-Producte aufgeführt.

Steine Khieu, Lin- u. Lang-kan, die sich schwer bestimmen lassen, nach § 81 die 9. Prov. Yung-tscheu. Die eigentlichen Edelsteine fehlen China noch. Aber über das Stein-, u. Bronze-Zeitalter war China damals bereits lange hinaus.

Pflanzen und Pflanzenproducte. In der 1. Prov. Ki-tscheu[80]) werden gar keine Bäume genannt. In der 2. Prov. Yen-tscheu[81]) heisst es nur: ihr Gras wuchs üppig, ihre Bäume hoch, es ist dann die Rede vom Boden für Maulbeerbäume für Seidenwürmer. Unter den Producten ist auch der Lack (Tsi), der Baum muss dort also gewachsen sein. In der 3. Provinz Thsing-tscheu werden Graszeug (hi), Hanf, Fichten und der Bergmaulbeerbaum (yen) erwähnt, auch Seide (sse).[82]) Die 4. Prov. Siü-tscheu hatte üppigen Baumwuchs und Gras, den Thung-Baum (Dryandra) vom S. des Berges J, auch verschiedene Seidenstoffe (hiuen, sien, kao). Die 5. Prov. Yang-tscheu hatte grosse und kleine Bambu, langes und dünnes Gras und hohe Bäume, Bauholz, Orangen (kiü) und Pampel-

80) Nach dem Tscheu-li B. 33, f. 45 (f. 14) liefert (li) Ki-tscheu Fichten (sung), Cypressen (pe). Die geeigneten Feldfrüchte, (Ko) sind (die Hirsearten) Schu und Tsi (das alte Ki-tscheu begriff aber auch die Prov. Yeu-tscheu und Ping-tscheu der 3. D. Tscheu). In Yeu-tscheu wurden nun nach f. 40 (13 v.) die 3 Saaten (san tschung) nach den Schol. ausser den beiden obigen Hirsearten noch Reis, dieser wohl in dem Theile Schan-tung's, der dazu geschlagen war, gebauet. Ping-tscheu lieferte nach f. 49 Hanf- und Seiden-, zeuge (pu pe) und eigneten sich da für 'den Anbau die 5erlei Saten (nach der Schol. Schu, Thsi, Weizen, Reis und Teu oder Dolichos.

81) Der Tscheu-li B. 33 f. 31 (13) lässt Yen-tscheu liefern Rohr oder Binsen (pu). (Zum Anbau) eignen sich da die 4erlei Saaten (nach den Schol, Schu, Tsi, Reis und Weizen.)

82) Nach Tscheu-li B. 33 f. 23 erträgt Thsing-tscheu Rohr oder Binsen (pu). Die zum Anbaue geeigneten Feldfrüchte sind: Reis (tao) und Weizen (me). Das alte Siü-tscheu gehörte unter der D. Tscheu dazu.

muse (yeu), auch Seidengewebe (tschi).[83]) Die 6. Prov. King-tscheu lieferte den Tschhün-Baum, Holz zu Bogen (yan), Cedern (kue) und Cypressen (pe), die Bambu Kuen und Lu, das Holz des Hu-Baumes, Rohr (zu Pfeilen, tsing), Binsen (zum Opfer, mao) und Seidenzeuge. Die 7. Prov. Yü-tscheu lieferte Lack, Hanf und Kuang. Dieses, welches Gaubil p. 49 für Baumwollen-Fäden nahm und auch Medhurst p. 102 Silky coton übersetzt, ist vielmehr Seide, da die Baumwolle erst seit der D. Sung in China cultivirt wurde; s. Legge III, 1 p. 111, Nung tsching tsiuen schu c. 35, Chin. Rep. 1849 B. 18 p. 449 fgg., u. m. Abh. Nahrung, Kleidung, Wohnung der alten Chinesen. München 1869 a. d. Abh. d. Ak. XI, 3 S. 225 fg.) Aus der 8. Provinz Liang-tscheu führt das Cap. Yü-kung keine Produkte des Pflanzenreiches auf, ebenso wenig in der 9. Prov. Yung-tscheu, was wohl andeutet, dass beide derzeit noch wenig cultivirt waren.[85]) Die Angaben des Cap. Yü-kung, sieht man, sind überaus dürftig, doch ist die frühe Erwähnung von Maulbeerbäumen mit Seide, Orangen, Lack merkwürdig; die Kornarten der Geographie des Tscheu wuchsen auch der Zeit wohl schon da; die Bambu, Cedern, Cypressen, Thung-Bäume treten da auch schon auf.

Von Thieren und Producten des Thierreichs werden im C. Yü-kung ebenfalls nur wenige speziell aufgeführt, mehr in

---

83) In Yang-tscheu erwähnt auch der Tscheu-li f. 8 ihre grossen und kleinen Bambu, (tscho, Cl. 118 und tsien, diese zu Pfeilen), die geeignete Feldfrucht war Reis (tao). Diesen bauete nach f. 13 auch die Prov. King-tscheu.

84) Die Prov. Yü-tscheu lieferte nach Tscheu-li B. 33 f. 17 Bauholz (lin), Lack (tsi), Hanf (si) und Seide (sse). Zum Anbaue eigneten sich die 5erlei Saaten (u tschung, nach den Schol. Schu, Tsi, Weizen, Reis und Küchengewächse (teu).)

85) Unter der D. Tscheu-li bildete Liang-tscheu keine besondere Provinz mehr, sondern gehörte zu Yung-tscheu. In dieser waren nach Tscheu-li B. 33 f. 37 die geeigneten Kornarten Schu und Tsi.

der Geographie der Tscheu. In Ki-tscheu[86]) wird nur erwähnt, dass die Inselbarbaren Kleider aus Fellen (pi fu) brachten. In Yen-tscheu[87]) sind die Seidenwürmer (tshan) schon im Cap. Yü-kung erwähnt. In Tshing-tscheu[88]) setzen die Seidenzeuge des C. Yü-kung auch Seidenwürmer voraus; die Barbaren von Lai in Schan-tung trieben Ackerbau und Viehzucht. In Siü-tscheu werden Fasanen aus den Thälern des Yü-berges der Federn wegen genannt; die Barbaren am Hoai brachten Fische, Perlenmuscheln (pin tschu) und Seide. — Hoa-tschung, das bunte Thier im C. Y-tsi II, 4, 9 auf des Kaisers Opferkleide soll der Fasan sein. Fabelhaft ist der Fung-hoang und Drache (lung) da. Ein Fasan (tschi) kräht unter Kao-tsung IV, 9, 1; der Character aus Cl. 172 Vogel und Cl. 112 Pfeil zeigt, dass man zur Zeit der Schriftbildung ihn schon schoss. — Aus Yang-tscheu[89]) werden (?) Elephanten- (tschi) Zähne, Häute (ke), Federn (iü) und Haare (mao) hervorgehoben als Tribut; aus Liang-tscheu werden als Tribut auch nur Federn (iü), Haare (mao), Zähne (tschi), und Häute (ke) genannt, doch auch Seidenzeuge, Perlen und aus den Kiang grosse Schild-

---

86) Der Tscheu-li B. 33 f. 45 (14) nennt in Ki-tscheu als geeignetes Zuchtvieh: Ochsen und Schafe (Biot II p. 274 hat ? irrig dafür Pferde); in Yeu-tscheu f. 40 als geeignetes Zuchtvieh (khi-tscho) die 4 gezogenen Hausthiere (sse yao, nach den Schol. Pferde, Rinder, Schafe und Schweine), in Ping-tscheu f. 49 die 5 Arten solcher Thiere (u yao, nach den Schol. ausser obigen, auch den Hund.

87) In Yen-tscheu führt der Tscheu-li f. 31 an Fische und 6 Arten Hausthiere (lo yao, ohne dass die Schol. sie einzeln nennen.)

88) Thsing-tscheu hat nach Tscheu-li f. 23 Fische und als Hausthiere Hühner (ki) und Hunde (keu).

89) Der Tscheu-li f. 8 nennt in Yung-tscheu von Thieren nur allgemein Gepflügel und Wild. (Kin scheu).

kröten.[90]) In Yü-tscheu nennt das C. Yü-kung gar keine Thiere[91]). In Liang-tscheu werden als Tribut Felle von grossen und kleinen Bären (hiung pe), Füchsen (hu), Schakals (li) genannt. Aus Yung-tscheu werden weder Produkte des Pflanzen-, noch des Thierreiches aufgeführt, die Barbaren des Westen brachtenFelle und Haartuch.[92])

Aus diesen Stellen erhellt, dass schon vor 4000 Jahren in China nicht nur die Wälder benutzt, sondern auch mehrere Arten Korn angebaut, der Firnissbaum und Maulberbaum vorhanden waren und ebenso nicht nur Hausthiere gezähmt, sondern auch Seidenwürmer gezogen wurden.

Was die wilden Thiere betrifft, so erwähnt das C. Yao-tien I, 2, 4 fg. noch, wie in den 4 Jahreszeiten Geflügel und Wild sich paaren und brüten, Haare und Felle wechseln. Bär (hiung) heisst ein Beamter an Schün's Hofe im C. Schün-tien II, 1, 22, Bährenohr (hiung-eul) ein Berg im C. Yü-kung III, 1, 2, 13; später V, 2, 3, 5 sind tapfere Soldaten, wie Bären (hiung pe tschi sse).

Was die zahmen Thiere betrifft, hat Schün Ochsen und Schafe nach Meng-tseu V, 1, 2, 3. Nach dem C. Schüntien II, 1, 8 werden Schün dargebracht 2 lebende Thiere, (nach den Schol., ein Schaf von den Khing und eine Gans von den Tafu's) und ein todtes (ein Fasan von den Sse) und nach der Rückkehr von seiner Visitationsreise opfert er im Ahnensaale einen Stier (i te). Im C. U tseu tschi-

---

90) Der Tscheu-li f. 13 nennt in King-tscheu nur Vögel und Wild (niao scheu).

91) Der Tscheu-li hat in Yü-tscheu f. 17 die 6 geeigneten Zuchtthiere (lo yao) nach den Scholien: Pferd, Rind, Schaf, Schwein, Hund und Huhn.

92) Der Tscheu-li nennt in Yung-tscheu f. 37 Rinder und Pferde als geeignetes Zuchtvieh. Liang-tscheu gehörte unter der D. Tscheu zu dieser Provinz.

ko III, 3, 5 sagt Yü: sehe ich das unzählige Volk, so muss ich ängstlich sein, als ob ich 6 Pferde (lo ma) mit einem verrotteten Zügel lenkte. Nach C. Kan-tschi III, 2, 4 (2188 v. Chr.) sollen die Kutscher (iü) ihre Pferde gut halten. Häufiger sind die Belege aus der Zeit des 3. D.[93]) Dass man Fleisch ass, zeigt das C. Y-tsi II, 4, 1 und dass Schafe vornemlich gegessen wurden, zeigt der Ausdruck Yang (aus Cl. 123 yang, Schaaf und Cl. 184 Speise) II, 2 7 für ernähren. Dass Schafe schon zur Zeit der Schriftbildung viel gehalten wurden, zeigen die Ausdrücke Kiün für Heerde (aus Schaf und der Gruppe Kiün, leiten) und die vom Schafe hergenommenen Begriffe mei für schön und gut (eigentlich ein grosses Schaf oder Schaf und Mann, aus Cl. 123 und 37); i, gerecht, (aus Schaf und der Gruppe für ich); gut, schen, aus Wort (Cl. 149) zwischen 2 Schafen. Auf Rinderhirten weiset der Charakter Mu III, 1, 1, 26 (aus Hand mit Stock und Cl. 93 Ochse) hin, der im Cap. Schün-tien II, 1, 16 aber schon zur Bezeichnung der Provinzialgouverneure dient. War das Schaf schon damals als ein gutmüthiges Thier erkannt, so der Hund dagegen als ein bissiges, widersetzliches Thier. Das Wort (Cl.

---

93) Im C. Tsieu-kao V, 10, 7, 6 werden Ochsen an den Wagen gespannt, damit zu fahren; im C. Wu-tschhing V, 3, 2 sendet Wu-wang (1122 v. Chr.) nach Beendigung des Krieges seine Pferde südlich vom Berge Hoa, und entlässt seine Ochsen auf die Gefilde von Thao-lin (beide hatte er im Kriege gebraucht). Nach C. Schao-kao V, 12, 5 wird ein Ochse, ein Schaf und ein Schwein geopfert, nach C. Lo-kao V, 13, 29 ein rother Ochse. Im C. Pi-tschi V, 29, 4 heisst Tsching-wang die Pferde und die Ochsen frei zu lassen und nicht einzuschliesen. Das C. Liü-ngao V, 5, 8 (1122 vor Chr.) sagt nur, Hunde und Pferde, die sein Land nicht erzeuge, solle der Fürst nicht aufziehen, schöne Vögel und fremdartige wilde Thiere nicht unterhalten.

149) zwischen 2 Hunden (Cl. 94) heisst: streiten, yo'; von Hund ist der Charakter für fan widerseztlich, khuang (mit Zusatz von König) wild, rasend und mang wild, wüthend. Von der Henne (phin-ki) führt das C. Mu-tschi V, 2, 5 (1022 v. Chr.) schon das alte Sprichwort an (ku jin yeu yen yuei): die Henne darf Morgens nicht krähen, kräht eine Henne Morgens, so bedeutet das den Untergang der Familie.

2) Innere Verhältnisse.

Ackerbau. Der Schi-king II, 6, 6 erwähnt, wie Yü den Berg Nan-schan bebaute und pflügte, die Grenzen der Aecker bestimmte, Kanäle und Dämme (in Si-ngan-fu) zur Bewässerung anlegte; es wurden Schu und Tsi gebaut, um das Haus in der Mitte Gurken und Kürbisse gepflanzt u. s. w. Keinem Zweifel unterliegt es, dass in dieser alten Zeit der Ackerbau vorzugsweise in China schon betrieben wurde; indess, wie man sieht, nicht gleichmässig in allen Provinzen, indem einige wohl noch ziemlich uncultivirt waren. Im C. Schün-tien II, 1, 22 wird Y zum Vorstand der Wälder ernannt und mit der Aufsicht über Gras und Bäume, Vögel und Wild betraut, Ki nach § 18 aber zum Vorstande des Ackerbaues (Heu-tsi) gemacht, um zur rechten Zeit die 100 erlei Feldfrüchte (pe-ko) säen zu lassen. Im C. Y-tsi II, 4, 1, 1 sagt Yü: mit Tsi säete ich (Korn) und zeigte der Menge, wie sie durch Arbeit Nahrung zum Fleische gewinne. Auch trieb ich sie an, was sie hatten gegen das was sie nicht hatten, auszutauschen; so hatte alles Volk Korn (stehenden Reis, li) zu essen. Nach dem C. Liü-hing V, 27, 8 verbreitete Tsi das Ausstreuen der Samen und der Landmann konnte das köstliche Korn (kia ko) säen. Meng-tseu III, 1, 4, 8 sagt: Heu-tsi lehrte das Volk säen (kia), ernten und pflanzen (schu) und anbauen (i) die 5 Feldfrüchte (U-ko); als die 5 Feldfrüchte reif, hatte das Volk Nahrung. Spätere Angaben

über Heu-tsi's Wirksamkeit s. im Sin-iü auch im I-sse B. 9 f. 6 v. Aus dem C. Yü-kung sehen wir schon, wie auch die verschiedenen Felder nach 9 Classen gemäss ihrer Güte unterschieden wurden. In Yen-tscheu, heisst es III, 1 § 18: nachdem die Felder 13 Jahre bearbeitet waren, waren sie den übrigen gleich. Oefter heisst es, wie z. B. § 30 die Hügel Mung und Yü wurden bebaut (i); ebenso § 63 der Min und Po. Das Wort i, welches anderswo auch Fertigkeiten oder Künste bedeutet, lässt darüber keinen Zweifel; anders ist es mit dem Charakter Tso, der gewöhnlich nur machen, bauen bedeutet. Im C. Yao-tien I, 1, 4 wird erst tung-tso von den Feldarbeiten im Frühlinge und dann öfter, z. B. im C. Yü-kung III, 1, 1, 9, 18, 26, 50 u. s. w. tso von dem Anbaue des Bodens bei Legge verstanden. Das C. Yü-kung III, 1, 2, 16 unterscheidet das ganze Korn (tsung), das mit der Sichel abgeschnittene (tschi), das in der Aehre (kie), das mit der Hülse (so) und das reine Korn (mi, Cl. 119), dieses auch in Fen-mi, Reismehl, das Schün nach II, 4, 4 auf seiner Robe gestickt hat. Ein Kornmagazin (lin) Schün's erwähnt Meng-tseu V, 1, 2, 3; von dem Charakter dafür kommt schon im Schu-king III, 3, 5 die Gruppe lin, besorgt, mit Zusatz von Cl. 61 Herz, vor.

Auf den Kornbau schon zur Zeit der Schriftbildung weisen hin die Ausdrücke für säen, tschung Schu-king II, 2, 10; ping greifen, halten, von Hand Cl. 29 und Korn Cl. 115; li, der Nutzen, ist abgeschnittenes Korn, von Cl. 18 Messer und Korn; der Herbst, tshieu I, 6, von Cl. 86, Feuer und Korn, hat den Namen vom Reifen des Kornes.

Das C. Schün-tien II, 1, 18 lässt den Vorsteher des Ackerbaues die 100erlei Früchte (pe-ko) säen.

Ein neuerer Scholiast bei Legge p. 44 rechnet 20 Arten Liang, Hirse, Weizen u. s. w., 20 Arten Tao, Reis und anderes Korn, das im Wasser wächst, 20 Arten Bohnen, Erbsen u. s. w., 20 Arten Gemüse (scho) und 20 Arten Baumfrüchte (ko). Ist nun auf diese

spezielleAngabe auch nichts zu geben, da Pe (100) bloss eine runde Zahl ist, so setzt sie doch jedenfalls eine grössere Anzahl von angebauten Pflanzen voraus. Die einzelnen gebauten Feld- und Gartenfrüchten werden aber in den ersten Capiteln des Schu-king nicht aufgeführt, und auch diese generellen Ausdrücke Liang, Tao, Scho, Ko werden vielleicht nur zufällig im Schu-king nicht erwähnt. Sonst spricht man von 5 Arten Korn (U-ko). Dieser Ausdruck kommt aber hier auch nicht und nur bei Meng-tseu von Heu-tsi vor. Welche Kornarten darunter verstanden werden, können wir aus der Geographie der 3. D. im Tscheu-li und auch aus den Liedern des Schi-king näher ersehen, da die Gegenden, die für Reis-Hirse- und Weizenbau sich eigneten, im Laufe der Zeit sich nicht verändert haben werden. Im Tscheu-li sehen wir die Hirsearten Schu und Tsi[94] (milium globosum und holcus sorgho) in Yung-tscheu und Ki-tscheu, 3 Arten von Korn, nämlich ausser diesen auch Reis (tao) in einem Theile Yeu-tscheu's, in Ping-tscheu 5erlei, nämlich nach dem Scholien auch noch Weizen (me) und Teu (Cl. 199 Dolichos) gebaut; Reis zogen speziell Yang-tscheu und King-tscheu, Tshing-tscheu Reis und Weizen, Yen-tscheu 4 Arten Korn, ausser diesen beiden auch Schu und Tsi nach den Scholien. Die Angaben des Schi-king stimmen damit überein. Wir verweisen der Kürze wegen auf Biot Journ. Asiat. Ser. III. T. 10. Vgl. Ser. IV, T. 2, p. 324 fg. und unsere Abh. Nahrung, Kleidung, Wohnung der alten Chinesen. München 1869 a. d. Abh. XI. 3. Der Reis wurde bis unter 34° 35′ U. Br. gebaut, nördlicher davon die Hirsearten Schu und Tsi, der Maulbeerbaum (sang) im ganzen unteren Thale des Ho, 34° 35′ bis 37° 38′ N. Br.; in Wei sind 10 Morgen damit bepflanzt Schi-king I, 9, 5 vgl. 2, auch in Pin sind sie I, 15, 1 p. 66 Auch die

---

94) Diese beiden erwähnt das Cap Pan-keng IV, 7, 1, 8: Ihr seid, wie der Art Landmann, der sich der Ruhe überlässt und sich nicht anstrengt, sein Feld anzubauen und dann nicht Schu noch Tsi hat; — Legge übersetzt ersteres irrig da Reis — ebenso im C. Tsieu-kao V, 10, 6 und 21, 3; Legge giebt dort beide zusammen durch Hirse, es sind aber wohl 2 Kornarten. Das Tsi ist schon im Titel des Vorstandes des Ackerbaues Heu-tsi enthalten im Cap. Schün-tien II, 1, 18. 1, bloss tsi 17 und V, 27, 8. Li-min, was man das schwarz-(köpfige) Volk übersetzt, enthält das Zeichen von Cl. 202 Schu, Hirse.

Orange wird in Schi-king erwähnt; nach Voisin Ann. de la Prop., de la foi kommt sie in Sse-tschuen nicht nördlich vom 30° Br. vor;[95]) der Firnissbaum (tsi) in Yen-tscheu 36°—37° N. Br., wird schon im Schu-king erwähnt; der Thee (tschha) überall noch gar nicht, da er nur in Südchina wächst und sein Gebrauch nicht über die D. Tsin im 5. Jahrhunderte n. Ch. hinaufgeht. S. Klaproth Asiat. Journ. 1835. Der Schi-king erwähnt noch Kastanien im Reiche Thang (36°—37° N. Br.) und Thsin bis 34°; (Pflaumen (mei) der Schu-king C. Pan-keng IV, 8, 3, 2), dann Pfirsiche und den wilden Quittenbaum in Tscheu und Wei in Ho-nan 34° N. Br. Der Wein wurde erst unter Han Wu-ti aus Persien eingeführt, der Zucker erst unter der 5. D. Thang.

Ueber die Zeit der Saat und Ernte giebt der kleine Kalender der Hia (Hia-siao-tsching) im Ta-thai Li-kí K. 2 S. 47, in der Sammlung Han wei thsung-schu I, 11, auch im I-sse B. 153 f. 1—3, den Biot Journ. Asiat. Ser. III T. 6 p. 551 fg. übersetzt hat, noch einige Data; indess wage ich nicht, sie hier herbeizuziehen, da die Authenticität dieser Schrift, welche erst im 2. Jahrhunderte n. Chr. im Grabe des Confucius gefunden wurde, nicht genug fest steht. Wir theilen sie in unserer Abh. Beschäftigung der alten Chinesen beim Ackerbaue mit. Wie Arago (im Annuaire 1834) aus den Produkten des Pflanzenreiches, wie sie in der Bibel aufgeführt werden, verglichen mit den neuern Angaben von Schouw, dargethan hat, dass das Klima Palästinas sich seit der Zeit nicht verändert hat, so hat Biot (Recherches sur la température ancienne de la Chine: Journ. Asiat. 1840) durch Vergleichung der Culturpflanzen Chinas nach dem Schi-king und dem Cap. Yü-kung mit den jetzigen Culturpflanzen nach der japanischen Encyclopädie B. 63 fg. und dem Compendium der Geographie Kuang-yü-ki, das Martini seinem Atlas Sinensis zu Grunde gelegt hat und Schott in d. Abh. d. Berl. Ak. 1844 ausgezogen hat, nachgewiesen, dass auch in China die Temperatur wenigstens seit den Zeiten des Schi-king's vom 12.—7. Jahre v. Chr. sich nicht geändert habe. Der Angaben im Cap. Yü-kung sind freilich zu wenige, um bis 4000 v. Chr. daraus diese Folgerungen eben so sicher ziehen zu können.[96])

---

95) Der Khao-kung-ki B. 40 f. 10 hat die Bemerkung, dass die süssen Orangen N. vom Hoai, 33°—34° N. Br., verpflanzt, sauer würden. Die süsse Orange Kan erscheint erst später, s. Nan-fang thsao mo scheu K. 3 n 6.

96) Das rauhe Klima in Pin (in Schen-si) erwähnt Schi-king I, 15, 1.

Dass die alten Chinesen bei ihrem Ackerbaue sich der Canäle und Bewässerung schon früher bedient haben, dies lässt sich aus C. Y-tsi II, 4, 1 schliessen, wo Yü sagt: Ich vertiefte die Canäle und leitete sie in die Ströme (Siün kiuen kuei, kiü-tschuen); Kiuen und Kuei sind 2 von den Arten Canäle, von welchen die übrigen später namentlich im Khao-kung-ki B. 43 f. 44 aufgeführt werden[97]).

Ich habe schon in m. Abh. Ueb. d. Glaubwürdigk. d. ältest. chin. Gesch. München 1866, a. d. Sitz.-Ber. I, 4, S. 547, darauf hingewiesen, dass bereits zur Zeit der Schriftbildung die Chinesen viel mit dem Wasser zu thun hatten. Die Einsicht, dass durch die Bewässerung der Boden bereichert wird, geht bis in diese Zeit zurück; denn yo, bewässern, heisst bereichern Schu-king IV, 8, 1, 7. Die Eindeichung (Pi) der 9 Marchen erwähnt C. Yü-kung III, 1, 2, 14; der Charakter Pi ist zusammengesetzt aus Cl. 170 Damm und Cl. 107 phi Fell, bedecken.

Ueber Nahrung, Kleidung und Wohnung der alten Chinesen in dieser Zeit geben diese Cap. des Schu-king keinen weiteren Aufschluss, nur aus Cap. I-tsi II, 4, 1 sahen wir schon oben, dass Heu-tsi Korn säete und der Menge zeigte, Speise durch ihre Anstrengung (den Anbau) neben der Fleischkost sich zu verschaffen, für den Austausch der (Produkte), die sie hatten gegen das was sie nicht hatten, zu sorgen, auch Magazine anlegte, so dass alles Volk Korn (Reis) zu essen hatte (li). Schün isst nach Meng-tseu VII, 2, 6, ehe er Kaiser war, nur angegangenen (gerösteten) Reis (fan kieu) und Kräuter (iü tsao); auf diese späte Nachricht ist aber wenig zu geben. Mehl (fen, getheilter Reis) kommt im Schu-king II, 4, 4, Sauerteig (khio, aus Waizen mit Cl. 199) IV, 8, 32, zerschnittenes Fleisch (tsho) II, 4, 11,

---

97) In der Beschreibung China's im Tscheu-li B. 33 werden neben den Flüssen und Seeen besondere Bewässerungsteiche oder Flüsse (tsin) in jeder Provinz genannt.

ein Ochse als Opferthier (the) und Hi schon im Namen Fo-hi's vor. Der allgemeine Ausdruck für Speise, essen ist schi (Cl. 184) Schu-king II, 1, 16; davon yang ernähren, mit Zusatz von Schaf (yang Cl. 123)[98], wie schon gesagt ist.

Das Getränke betreffend, war ihr s. g. Wein (tsieu) nur ein gegohrenes Getränk aus Reis. In dem Gesange der 5 Söhne (U tseu tschi ko, III, 3, 6) unter Thai-khang (seit 2187 v. Chr.) klagt der 2. Sohn, dass (am Hofe) süsser Wein getrunken werde (kan-tsieu). Hi und Ho ergaben sich dem Weine nach C. Yn-tsching III, 4, 4 unter Tschung-khang (2159 v. Chr. fg.). Später wird er öfter erwähnt. Da der Thee damals noch unbekannt, war Wasser wohl das Hauptgetränk, obschon es

98) Detaillirtere Nachrichten über diesen Punkt, sowie über die Sitten der alten Chinesen nach dem Schi-king hat Biot (Recherches sur les moeurs des anciens Chinois, d'aprés le Chi-king. Journ. As. 1843 Ser. 4 T. 2 p. 307 fg. 430) mitgetheilt und ohne hier in die Spezialitäten einzugehen, werden wir wohl nicht zu sehr irren, wenn wir annehmen, dass bei der Unveränderlichkeit des chinesischen Wesens die Hauptangaben auch für diese frühere Zeit schon gelten mögen. Im Süden war die Hauptnahrung Reis, der im Mörser von der Hülle befreit, gereinigt, gesiebt, im Wasserdampf gekocht und zu Kuchen statt unseres Brodes verbacken wurde, wie im Norden ebenso die Hirsearten Schu und Tsi. Das Fleisch wurde auf Kohlen geröstet, oder am Spiesse gebraten oder in Fleischtöpfen gekocht, ebenso die Fische. Da Schweine und Hunde erwähnt werden, wurden auch diese wohl damals schon gegessen, obwohl die Hunde nur als Haus- und Jagdhunde im Schi-king vorkommen; dass Hunde zu seiner Zeit gegessen wurden, sagt Meng-tseu I, 3, 4 I, 1, 7, 24; daneben hielt jedes Haus wohl Hühner. Von Enten und Gänsen werden im Schi-king und bei Meng-tseu nur wilde erwähnt. Sie scheinen also noch nicht gezähmt gewesen zu sein (wie Dureau de la Malle Mém. de l'Ac. des inscr. T. 13 dasselbe von den Römern bemerkt). Rind- und Hammelfleisch genossen noch zur Zeit des Schi-king nur die Grossen und vornehmere Würdenträger. Auch Schildkröten (kuei), die der Schu-king erwähnt, kamen wohl nur auf deren Tafel. Das Volk zog bei seinen Häusern für seinen Tisch Gurken, Kürbisse, Melonen, Brustbeeren und ass auch die Blätter der Malven.

nicht speziell als solches erwähnt wird. Milch trinkt der Chinese noch jetzt nicht (Biot p. 328 sq.).

Was die Kleidungsstoffe betrifft, so haben wir in dem oben aus dem C. Yü-kung Angeführten einen genugsamen Anhalt, dass man sich dazu der Felle von verschiedenartigen wilden, auch wohl von zahmen Thieren (phi, III, 1, 1, 5, 69 und 83), namentlich von zweierlei Bären (hiung und pe) (III, 1, 1, 69, 99), dann auch von Füchsen (hu ib.), des Li, wie man meint, eines Schakal (ib.) bediente, also überhaupt des Pelzwerkes. Phi (Cl. 107) ist das Fell mit den Haaren, Ke (Cl. 177) das ungegerbte Leder, davon Pien, die Peitsche in Schulen im C. Schün-tien II, 1, 11. (Wei, das gegerbte Leder, Cl. 178, kommt, vielleicht nur zufällig, nicht vor). Unter den Gegenständen des Tributes von Yang- und King-tscheu im C. Yü-kung III, 1, 44 u. 52 sind Ke u. auch Haare (mao, Cl. 82) und Federn (iü, Cl. 124); im C. Ta-Yü-mo II, 2, 21 kommt der Tanz mit Schildern und Federn vor. Nach C. Yü-kung III, 1, 1, 44 brachten die Inselbewohner von Yang-tscheu Graszeug (hoei fu); Tshing-tscheu nach § 26 feines Graszeug (hi), Seide (sse) und Hanf (si), Yü-tscheu nach § 60 Hanf (si), ein feineres und gröberes Hanfzeug (hi und tschhu) dar. Von allen diesen und auch von den folgenden Stoffen wird zwar nicht speziell angegeben, dass sie zur Kleidung verwendet wurden, es ist doch aber wohl anzunehmen. Der allgemeine Ausdruck für gewebte Stoffe ist Tschi § 19 und 44. Viele waren aus Seide; doch möchten die Ausdrücke nicht immer sicher zu bestimmen sein; Kao sollen § 35 einfache, weisse Seidenzeuge sein, Khuang § 60 feine Flockseide (nicht Baumwolle), Hiün § 52 purpurne Seidenzeuge, Sien § 35 und 60 feine gewürfelte Seidenzeuge, Hi-sieu II, 4, 4 gestickte Zeuge. Der allgemeine Ausdruck für Seidenzeuge ist Pe I, 8; nach C. Schün-tien II, 1, 8 brachten die Vasallenfürsten Schün dreierlei (san-pe) dar. Färben und Sticken, sieht

man aus diesem schon, waren nicht unbekannt. Das Wort für färben jeu kommt im C. Y-tsching III, 4, 6, aber in metaphorischer Bedeutung für besudeln vor. Wie Schün als Kaiser gestickte Roben trug (hi tschhin i), erwähnt Meng-tseu VII, 2, 6 und das gleich zu erwähnende Fu fo schreibt man mit Cl. 204 tschi sticken. Des Kaisers Opferanzug hatte nach C. Y-tsi II, 4, 4 (12) emblematische Figuren (siang) schon von Alters her, nämlich: Sonne, Mond, Sterne, — Berge, Drachen — und den blühenden Vogel (hoa-tschung, den Fasan) (auf seinem Obergewande); eine Opferschale, Gras, eine Flamme, Reiskörner und eine Reihe von Aexten und andern Figuren (fu fo, auf seinem Untergewande) gestickt, und die 5 Klassen von Vasallenfürsten hatten, nachdem ihr Rang abnahm, die erste Klasse nach den Schol. die ersten 3, die folgende noch 2 und so fort immer weniger Embleme; jede ihr besonderes Costüm.) Die 5 Farben (u tsai) erwähnt das Cap.; auch das C. Kao-yao-mo II, 3, 6 spricht von 5erlei Kleidern (u fu) und 5erlei Auszeichnungen (u tschang). Dies alles setzt schon eine ausgebildete Kleidertracht vor 4000 Jahren in China voraus.[99])

---

99) Der Schi-king hat mancherlei Detail nicht über die Kaisertracht, sondern über die der Vasallen, weniger über die der Privaten. Sie hatten mehrere Arten nach den verschiedenen Jahreszeiten, mit verschiedenem Pelzwerk und Stickereien, Hüte aus Stroh und schwarzem Zeuge; in der Trauer waren die Kleider weiss, sonst diese von verschiedenen Farben, mit Gürteln, Schuhe im Sommer aus der Pflanze Ko, im Winter aus Leder, Ohrringe, vornehme Damen auch Kämme und andern Kopfputz; sie brauchten auch Metallspiegel, elfenbeinerne Nadeln, Knoten aufzumachen, selbst Pomade schon. Doch ist nicht zu bestimmen, wie viel davon bis in diese alte Zeit 1000 Jahre höher hinaufreicht. Spätere Schriftsteller lassen Kaiser Yao sehr einfach sich nähren, kleiden und wohnen, ob aber diese 2000 Jahre späteren Nachrichten historisch sind, möchten wir bezweifeln. Die angenommene oder überlieferte alte Einfachheit wurde später ausgemahlt.

Was die Wohnungen betrifft, so finden wir die Ausdrücke Tse Wohnung II, 1, 20, Kia Haus II, 2, 14, Kiü Wohnung IV, 1, 20, und wohl nur zufällig erst später Schi Haus V, 7, 11, 13 und Kung Palast.[100]) Meng-tseu V, 1, 5, 7 spricht von Yao's Palaste und von dem Schün's V, 1, 23; nach V, 2, 3, 5 logirt Schün am Hofe zum Besuche bei Yao in dessen 2. Hause oder Palaste (eul schi). Nach dem Bambubuche T. III p. 114 bauet Yao Ao. 90 ein Lustschloss (yeu-kung) in Thao. Das C. Ta-yü-mo II, 2, 21 spricht von den beiden Stufen (des Palastes), wo der Schilder- und Federtanz aufgeführt wurde. Das Zeichen für Schaltmonat (yün-yuei) im C. Yao-tien I, 2, 8 besteht aus dem Zeichen für Kaiser (wang) im Thore (Cl. 169), weil er in's Thor trat und ihn proclamirte. Im C. Schün-tien II, 1, 2 steht sse-men, die 4 Thore, vom Empfange von Gästen. Meng-tseu V, 1, 2, 3 erwähnt Schün's Kornmagazin (lin) und Brunnen (tsing), diesen auch der Y-king. Die fünf farbigen Erden, die nach C. Yü-kung III, 1, 35 die Provinz Siü-tscheu lieferte, wurden später zu den Altären verwandt s. die Noten. Der Ahnentempel Tsung (miao) kommt schon im C. Yü-kung III, 3, 8 vor. Nach dem freilich spätern Khao-kung-ki B. 43 f. 25 entsprach dem Ming-tang der 3. D. Tscheu der Schi-schi der ersten D. und er giebt die Dimensionen desselben an, s. m. Abh. Nahrung, Kleidung, Wohnung der Chinesen S. 71. Nach dem Bambubuche T. III p. 118 giebt Ki (Yü's Sohn) Ao. 1 den Vasallenfürsten ein grosses Fest im Thurme oder der Terrasse (thai) von Kiün, später in der von Siuen. Er besteigt den Thron in der Stadt

---

100) Unter der 3. D. Tscheu bestand der kaiserliche Palast aus 5 Reihen Gebäuden hintereinander, durch offene Höfe von einander getrennt. Die Thore jeder Abtheilung hatten besondere Namen und Bestimmung, Legge T. III, 2, p. 549. Man unterschied im Palaste (den Hof) Thing V, 22. 10 und die Halle Thang V, 7, 11. Näheres in m. obigen Abh. S. 284(82).

der Hia (Hia i), die auch unter Yü Ao. 8 schon erwähnt wird, und sie folgen ihm dann in die **Hauptstadt** (tu) von Khi. Unter Tschung-kang ist im Schu-king C. Yu-tsching III, 4, 1 die Rede von Hi's und Ho's Stadt. Das C. U tseu tschi ko III, 3, 6 tadelt Thai-kang's (seit 2187 v. Chr.) hohe Häuser (Dächer) und Mauern mit Schnitzwerk (tsiün yü tiao tsiang), wie Wu-wang später in C. Thai-tschi V, 1, 1, 5 Scheu's (des letzten Kaisers der 2. D.) Ausschweifungen in Palästen, Thürmen, Pavillons, Dämmen, Teichen. Wenn nach Legge T. III p. 94 Hoang-ti's Hauptstadt in Tscho-lo, Tschuen-hio's in Ti-khieu, Kao-sin's in Po, Yao's in Phing-yang, Schün's in Phu-fan, alle in Ki-tscheu, freilich nur nach späteren Nachrichten, gewesen sein sollen, setzt dies immer verschiedene Städte schon im Kaisergebiete voraus; die Vasallenfürsten hatten jedenfalls eben eine solche, und wenn die Ahnen der Tscheu, Kung-lieu (1797 v. Chr.) nach Schi-king III, 2, 6 und nach Schi-king III, 1, 7 Tan-fu, (1327 v. Chr.) auswandern und eine neue Colonie anlegen, so wird auch eine neue Stadt gegründet. Vgl. Tschuang-tseu im I-sse B. 18 f. 3 v. und Sse-ki B. 4 f. 2 v. So einzeln und abgerissen diese Nachrichten auch sind, zeigen sie doch die Ausbildung der Wohnsitze.[101])

---

101) Was die **Bauart** betrifft, so werden die Bauten leichte Holzbauten gewesen sein, da die Ebene des Hoang-ho keine Steine hat. Die Häuser waren nach dem Schi-king gemeiniglich ähnlich den Pisébauten im südlichen Frankreich, nur aus hölzernen Rahmen, an jeder Seite statt der Mauer einer, inwendig mit Erde gefüllt. Dafür spricht der Charakter für Bauen (tscho), der freilich in diesen ersten Capiteln des Schu-king gerade nicht vorkommt. Dass zu den Bauten namentlich Bambu-, Fichten- und Cypressenholz auch in dieser alten Zeit, wie zur Zeit des Schi-king, genommen wurde, dafür sprechen die oft erwähnten, verschiedenen Arten von Bambu, die Fichte (sung, III, 1, 1, 26), die Cypresse (pe) ib. § 52. Unsicher ist, ob der ebenda erwähnte Baum Kuo die Ceder ist. Aermere mögen in schlechten

Ausser dem Ackerbaue wird auch die Jagd und der Fischfang[102]) gepflegt sein, wie dies der Schi-king (Biot p. 319 und 321) ergibt. Doch haben wir darüber keine näheren Nachrichten aus dieser Zeit, ebenso wenig wie über die Schifffahrt. Die Tribute gehen aber im C. Yü-kung schon alle zu Wasser auf den Flüssen und dem Meere nach der Hauptstadt in Ki-tscheu. An Nachen, grösseren und kleineren Schiffen wird es daher nicht gefehlt haben. II, 4, 8 heisst es: Tschu (Yao's Sohn) wollte zu Schiffe gehen, wo kein Wasser war. Im C. Y-tsi II, 4, 1 sagt Yü: Ich bestieg (bediente mich der) die 4 erlei Fuhrwerke (sse tsai), (dies waren nach den Scholien Wagen (kiü Cl. 159) auf trockenem Lande, Schiffe (tscheu) auf dem Wasser, Schlitten oder Schleifen (khiao) im Sumpflande und (Schuhe mit) Spitzen (kiü) über Hügel zu reisen.) Mit Wagen beschenkt Schün die Vasallenfürsten auf seiner Inspectionsreise C. Schün-tien II, 1, 9 und im C. Y-tsi II, 4, 7 mit Wagen und Anzügen. Der Charakter yü III, 3, 5 fahren ist aus Pferd und Hand (Cl. 187 und 29) zusammengesezt. Das Zeichen für Zügel (so ib.) enthält Cl. 120 Seidenfaden.

Was die Industrie betrifft, so ist der Ausdruck Kung für Gewerke, Handwerksmann uralt (II, 1, 1, 21. II, 3, 5). Es giebt einen eigenen Minister für die öffentlichen Arbeiten (kung-kung), wie wir sehen werden (I, 10, 2, 1, 12 und 21).[103])

Hütten, auch vielleicht in Grotten gewohnt haben. Ställe und Hürden wird es auch gegeben haben. Für Näheres über die Einrichtung der Häuser haben wir keinen Anhalt. Der Boden mag aus geschlagener Erde bestanden haben, mit getrockneten Gräsern und Bambumatten bedeckt, die auch zum Schlafen dienten.

102) Für die ganze Folgezeit s. uns. Abh. Beschäftigungen der alten Chinesen, Ackerbau, Viehzucht, Jagd, Fischfang, Industrie aus d. Abh. d. Ak. 1869.

103) Speziellere Nachrichten über die Industrie der alten Chinesen haben wir aber erst aus späterer Zeit, namentlich in Khao-kung-

Im C. Yao-tien I § 8 sind Pe-kung alle Arbeiten im Jahre, III, 4, 3 sind Kung aber die Gewerker.

Der Khao-kung-ki erwähnt, wie unter Schün die Kunst des Töpfers, unter der 1. D. Hia der Häuserbau, unter der 2. D. Yn die Bereitung von Schalen, unter der 3. D. Tscheu die Verfertigung von Wagenkasten besonders ausgebildet wurde. Es leidet keinen Zweifel, dass diese Künste wenigstens in ihren Anfängen auch schon in dieser alten Zeit cultivirt wurden, obwohl wir darüber keine speziellen Nachrichten besitzen. Wir haben gesehen, wie die verschiedenen Metalle

---

ki (B. 40 fgg.), der die verlorenen letzten Bücher des Tscheu-li ersetzt. Da ist von den 100 Gewerken (pe-kung) die Rede. Wenn da alle Arbeiten in 6 Classen getheilt werden, begreifen sie auch die der Regierenden, der Landleute u. s. w. mit, eine davon aber sind die 100 Gewerker. Die Bearbeitung von Seide und Hanf, die nach B. 40 f. 6 den Frauen anheim fiel, lag diesen auch wohl in der ältesten Zeit schon ob. In einigen Ländern machte Jeder auch wohl schon damals sich gewisse Geräthe selber f. 7. Ein Land war geschickter in dieser, ein anderes in jener Art. Nach § 11 begriffen die Holzarbeiten 7 Arten, die Metallarbeiten 6, die Bearbeitung der Felle 5 erlei, die Färberei und Malerei 5, das Kratzen und Poliren 5, das Modelliren in Thon 2 erlei. Die Holzarbeiten begriffen die Anfertigung von Rädern, Wagenkasten, Lanzenstilen, den Bau von Häusern, die Wagnerei und die Bearbeitung von werthvollen Hölzern (thse) zu Gefässen und musikalilschen Instrumenten. Die Metallarbeiten begriffen das Schlagen, Giessen, die Verfertigung von Glocken, von Fassmassen, Metallgefässen, Ackergeräthen und Degen. Die Bearbeitung der Felle das Trocknen derselben, die Verfertigung von Panzern, Trommeln, die Zubereitung von Leder und Pelzwerk, (Rauchwerk). Was die Anwendung der Farben betrifft, so begriff man darunter mit die Stickerei in einer oder mehreren Farben, die Färbung von Federn, die Anfertigung von Körben, die Zubereitung (das Kochen) der Seide. Zum Poliren gehörten die Bearbeitung des chinesischen Jaspis (Yü), das Schneiden der Pfeilspitzen, die Sculptur, die Befestigung der Pfeilspitzen und die Verfertigung der Klingsteine (khing). Das Formen in Thon begriff die Kunst des Töpfers und Ziegel-Formers.

schon im C. Yü-kung genannt und wohl auch bearbeitet wurden. Die Charaktere für Beil (kin, Cl. 69), Messer, (Cl. 18, tao) setzen die Composita, die vorkommen (s. Index) voraus, so auch die für Speer oder Lanze (ko, im Charakter Jung II, 11, 17), Mao, Lanze (Cl. 110), Pfeil (schi, Cl. 111), Bogen (kung, Cl. 57) kommen wohl nur zufällig erst in spätern Capiteln vor.

Aus welchem Metalle die Waffen und Geräthe anfänglich bestanden, ist schwer zu sagen. Nach einer alten Nachricht in Kang-hi's Wörterbuche waren die Waffen in alter Zeit nur aus Kupfer und erst seit der 4. D. Thsin aus Eisen. Der Tao-kien-lo,[104]) freilich erst aus der D. Leang, erwähnt ein gegossenes kupfernes Schwert unter Yü's Sohne Ki (2197—88 v. Chr.) und ein eisernes unter Kung-kia (1879—48 v. Chr.) mit Inschriften. Im Schu-king IV, 8, 1, 6 ist Kin (Metall oder Gold) nicht a weapon of steel, wie Legge übersetzt. Gold diente wohl zu Schmucksachen, obwohl wir nichts Näheres darüber wissen. Jü (chin. Jaspis, Cl. 96) und andere seltene Steine, die nur schwer zu bestimmen sind, wurden verwendet. So führten die verschiedenen Ränge bei der Audienz 5 verschiedene steinerne Abzeichen (u tuan) nach C. Schün-tien II, 1, 7 und aus Jü nach § 8 und Yü bringt nach Beendigung seiner Arbeiten dem Kaiser einen dunkelfarbigen Kuei dar nach C. Yü-kung III, 1, 2, 23, vgl. V, 22, 23. Auch Perlen (tschu), die das C. Yü-kung III, 1, 1, 35 erwähnt, dienten wohl zum Schmucke; eine Art Ki (ib. § 52) soll nicht ganz rund gewesen sein. Dass Elfenbein schon verarbeitet worden, dafür fehlt der Beleg; unter King- und Yang-tscheu's Tributgegenständen sind Zähne (tschi § 44 und 52), man meint von Elephanten; s. Biot p. 332 sq.; die grosse Schildkröte, die nach § 52 geliefert

---

104) S. m. Abh. Ueber die Sammlung chin. Werke Han, Wei tshung schu. München 1868. 8⁰, aus den Sitz.-Ber. d. k. Ak. I, 2 p. 324.

wurde, diente wohl nur zum Wahrsagen. Das Ackergeräthe mag nach dem, wie es noch im Schi-king erscheint (s. Biot p. 324) einfach genug gewesen sein. Die alten Chinesen waren kein kriegerisches oder eroberndes Volk; von Kriegen ist unter Yao, Schün und Yü, mit Ausnahme gegen die Miao, nicht die Rede. Doch spricht das C. Kan-tschi III, 2 von der grossen Schlacht (ta tschen) in Kan unter Yü's Sohn Ki (seit 2197 v. Chr.). Es ist da die Rede von 6 Anführern (lo khing) der 6 Heere. Ihre Kriegskunst war daher noch wenig ausgebildet. Bogen (kung), Pfeile (schi), Speere (mao Cl. 110), Lanzen (ko, Cl. 62), Schilder (kan Cl. 51) werden sie, wie oben bemerkt, auch damals schon gehabt haben. Dass die Pfeile aus den Bambuarten Khuen und Lu im C. Yü-kung III, 1, 1, 52 waren, nimmt man nur an. Nach dem Bambubuche T. III, p. 116 bringt der Fürst von Si-schin Schün Ao. 25 Bogen und Pfeile als Tribut (kung) dar und das Zeichen für fechten (tschen) im Schu-king III, 2, 1 zeigt das Bild von Lanze; ebenso kiai, sich hüten II, 2, 7 u. a. Für die Ausdrücke für Helm, Panzer (s. Biot p. 333 sq) fehlen die alten Belege. Eine gewisse Organisation des Heeres mit Trommeln (ku, Cl. 207 im Schu-king II, 4, 9 III, 4, 4) hat auch nicht gefehlt. Die verschiedenen Arten von Fahnen, z. B. mit Ochsenschweifen (mao), dann Tsing u. a. kommen erst in spätern Capiteln vor, doch setzt der Charakter für Tso, Klan (I, 2. II, 3, 1), der aus Pfeil unter einer Fahne zusammengesetzt ist und Liü (II, 2, 2), eine Menge unter der Fahne, diese voraus; Kriegswagen ebenso wohl die Stelle im C. Kan-tschi III, 2, 4 p. 154 unter Khi; er sagt da: wenn ihr Wagenführer (yü) eure Pferde nicht gut lenkt (yü fei khi ma tschi tsching) —. Das Hausgeräthe wird man sich sehr einfach denken müssen; man sass auch später, wie der Charakter tso (Schu-king IV, 5, 1, 5), aus 2 Menschen auf der Erde gebildet, schon andeutet, noch auf der Erde auf Matten, einen kleinen Tisch

(ke, Cl. 16) zur Seite. Man hatte schon mancherlei musikalische Instrumente aus 8 verschiedenen Stoffen (pa yn) nach C. Y-tsi II, 4, 4. Um uns nicht zu wiederholen, behalten wir aber uns das Nähere über die einzelnen unten bei der Musik vor.

Kin im C. Schün-tien II, 1, 11 ist nicht Münze,[105]) wie Legge übersetzt, sondern Gold oder Metall zum Loskauf von der Strafe (kin tso scho hing); Si, Tribut geben, schenken (III, 1, 2, 23), ist eigentlich Metall austauschen. Pei (Cl. 154), eine Muschelschale III, 1, 6, 44 findet sich in mehreren Zusammensetzungen; so in ku handeln, kung Tribut (III, 1, 1, 19 u. fg.), fu Einkünfte III, 1, 1, 8, scho loskaufen II, 1, 11, schang belohnen II, 2, 12 u. a.; sie dienten wohl, wie jetzt noch die Cowries statt kleiner Münze. Aus Metall war dem Charakter nach das Gewicht Kiün (III, 3, 8) von 30 Catties.

Aus Bambu wurden sicher mehrere Arten Geräthe und Körbe verfertigt; so die Fei, worin nach C. Yü-kung III, 1, 1, 19 u. a. der Tribut dargebracht wurde und andere, die, wie auch die einfachen Grundzeichen für Horn (kio Cl. 148) und die verschiedenen Gefässe Ming (Cl. 108)' Teu (Cl. 151), Feu (Cl. 121), Li (Cl. 193), Ting (Cl. 206), Ua (Cl. 98) vielleicht nur zufällig in den wenigen uns erhaltenen Urkunden einzeln nicht vorkommen. Charaktere für Gefässe aus Metalle, (mit Cl. 167 zusammengesetzt,) kommen nicht vor.[106])

---

105) S. Klaproths l'usage des cauries en Chine, im J. As. T. 12 p. 146—155. Der älteste Handel war Tauschhandel. Die Chinesen — sagt S. Endlicher Verzeichniss d. chin.-jap. Münzen d. k. Münz- und Natur.-Cabinets in Wien. Wien 1837. 8. — setzen den Gebrauch der gemünzten Metalle bis Yao hinauf, aber alle beschriebenen und abgebildeten Münzen der 3 ersten Dynastien gehören zu den ganz und gar zweifelhaften. S. Hillier Chines. coinage in Transactions of the Chin. br. of the As. Soc. P. II. u. m. Abh. Industrie und Handel d. alt. Chin.

106) Die noch vorhandenen alten Vasen sollen nicht über die

Einigermassen einen Einblick in das Leben aber nur eines kleinen Vasallenfürsten dieser alten Zeit gewährt der Schi-king C. Ta-ya, Seng-min III, 2, 6, der den alten Ahnen der Tscheu Kung-lieu feiert, zum Theil citirt von Meng-tseu I, 2, 5, 4. Es war dies ein Nachkomme Heu-tsi's, des Ackerbauministers unter Schün, der freilich erst zu Ende der 1. D. Hia 1797 v. Chr. lebte und nur ein kleiner Vasallenfürst war, aber wenn auch 500 Jahr später, doch einer, der dieser Zeit am nächsten stand, und von dem wir Nachricht haben. Wir heben nur die Hauptmomente des Liedes hervor. Er wandte allen Fleiss auf den Ackerbau und die Begränzung der Aecker, er häufte auf und sammelte seine Vorräthe in Scheuern (tsang), that den getrockneten Reis (heu leang) in Säcke verschiedener Art (tho nang), spannte Bogen und Pfeile, mit Schildern, Lanzen, Aexten (tsi) machte er sich auf den Weg, und bestieg die Berge. Sein Schwert und die Schwertscheide waren mit kostbaren Steinen (yün yao) verziert. Er gründete einen (neuen) Sitz, liess für seine Leute Häuser (liu) bauen, auch zur Aufnahme von Gästen, belehrte (sein Volk), er breitete Matten (yen) aus, setzte Tische (ke) hin, legte auch für die Hirten Hürden und Ställe an, nahm Schweine aus den Ställen und es wurde dazu aus hohlen Kürbissen (pao) getrunken; so ass man, so trank man. Die Lage des Orts wurde nach dem Sonnenschatten (yng) bestimmt, sein Heer in 3 Schaaren (tan) getheilt; er mass ab das Land, die Niederungen und die Ebene, bebaute das Feld, um Lebensmittel zu gewinnen.[107]) Er baute Gasthäuser in Pin, und Nachen, über den Fluss zu setzen, nahm Schleifsteine (li) aus den Steingruben, Eisen zum Schmieden (tuan) u. s. w. aus den Bergwerksgruben, führte eine ordentliche Regierung ein, das Volk mehrte sich und hatte Ueberfluss, so dass er am Jui-flusse noch eine neue Colonie anlegen konnte.

---

2. D. Schang (1766—1122 v. Chr.) hinaufgehen. Die Chinesen haben Abbildungen derselben mit Beschreibungen, s. Pauthier Journ. As. 1868. Solche giebt nach dem chin. Werke Po-ku-tu Thoms im Journ. of the As. Soc. of London T. I und II und aus einem andern chin. Werke Pauthier's Gesch. China's S. 204 fg. d. Ueb. Sie zeigen schon viele Kunst, wenn sie ächt sind.

107) Der Zusatz, den la Charme p. 163 noch hat — 8 Familienväter erhielten zusammen 900 Meu, die mittleren 100 bearbeiteten sie für den Staat — fehlt im Texte des Schi-king.

Grundeigenthum und Abgaben. Ob das Grundeigenthum, wie bei der Einrichtung der D. Tscheu (s. m. Abh. „Gesetz und Recht im alten China“ a. d. Abh. d. Ak. X, 3, S. 690 fg.) auch in dieser alten Zeit durchaus nur Staatseigenthum war, von dem dem Einzelnen nur jährlich eine gewisse Anzahl Morgen zugewiesen wurde, darüber fehlen die sicheren Nachrichten. Einiges spricht dafür wenigstens unter der ersten Dynastie. So sagt Meng-tseu III, 1, 3, 6: Unter der (1. D.) Hia erhielt der Mann 50 Morgen (meu) und zahlte davon die Abgabe Kung; unter der (2. D.) Yn erhielt jeder Landbauer 70 Meu und zahlte davon die Abgabe Tsu; unter der (3. D.) Tscheu erhielt jeder 100 Meu und zahlte davon die Abgabe Tschhe.[108]) Im Wesentlichen, sagt er, war das System dasselbe; das Volk zahlte immer (der Regierung) den Zehnten in Natura, bei der Abgabe Kung nur nach einem Durchschnitte von mehreren Jahren, was Lung missbilligte. Noch deutlicher ist die Stelle im kleinen Kalender der Hia (Hia-siao-tsching) im Journ. As. Ser. III T. 10 p. 559: „Im ersten Monat vertheilt der Ackerinspector gleichmässig die Ländereien (nung-so kiün tien). Schnee und Nässe hindern noch den Anbau. Man beginnt, sich mit dem Staatsfelde zu beschäftigen (scho fu

---

108) Schi-king II, 6, 8, 3 sagt: Regnet es auf unser Staatsfeld (kung-tien), so erreicht der Regen auch unser Privatfeld (sse). Meng-tseu III, 1, 3 § 9 citirt die Stelle und sagt: Nur bei der Abgabe Tsu gibt es ein Staatsfeld und man sieht aus dieser Stelle, dass auch die Tscheu die Abgabe Tsu hatten. Was la Charme's Schi-king III, 2, 6 p. 163 von Kung-lieu sagt: er theilte den Acker in 9 Theile, 8 Familien erhielten jede 100 Morgen (jugera), und mussten die mittleren 100 für den Staat bebauen, steht nach Note 107 nicht im Schi-king. — Den kl. Kalender der Hia s. jetzt in m. Abh. die Beschäftigungen der alten Chinesen, a. d. Abh. d. Ak. 1869, XII, 1, S. 141 fg.

iü kung tien)." Auf diese ältesten Zeiten geht auch wohl die Stelle Meng-tseu's I, 2, 4, § 5: „Im Frühlinge untersuchte (der Fürst) die Pflügenden und ergänzte, wo nicht genug waren; im Herbste untersuchte er die Ernte (Schnitter) und half aus, wo sie nicht ausreichten. Ein Sprichwort der D. Hia sagte: Wenn unser Kaiser (Wang) seine Reise nicht macht, wie haben wir da Ruhe; wenn unser Kaiser seine Tour nicht macht, wie erlangen wir da Hilfe. Eine solche Reise, eine solche Tour war auch Regel für alle Vasallenfürsten.

Indess ist nicht deutlich, wie das mit dem Folgenden über die Erhebung der Abgaben und der ganzen Eintheilung des Reiches nach dem C. Yü-kung stimmt. Nach diesem Abth. I war, wie wir sahen, die Bodenbeschaffenheit jeder Provinz nach 3 Hauptklassen, die obere, mittlere und untere (schang, tschung, hia), jede wieder mit 3 Unterabtheilungen abgeschätzt und darnach auch die Abgaben nach 9 Classen bestimmt. So waren z. B. die Felder der 1. Provinz Ki-tscheu mittel-mittel, ihre Abgaben (fu) obere-obere, also diese erster, jene 4. Classe. (Bei dieser Provinz werden nur solche Abgaben (fu) angegeben; bei den andern 8 Provinzen aber auch noch Tribute (kung) der Vasallenfürsten). Die Abgabe (fu)[109]) richtete sich nach der Güte des Bodens, aber nicht ausschliesslich; ein armer Boden, der gut bebaut war, konnte mehr Ertrag geben, als ein reicher Boden, der noch wüste lag. Auch die grössere oder geringere Dichtigkeit der Bevölkerung,[110])

---

109) Bemerkenswerth ist die Zusammensetzung des Charakters fu aus Cl. 154. Muschel, Werth mit wu, Krieg, als ob die Abgabe mit Waffengewalt eingetrieben wurde; aber Wu ist mit der Lanze (Cl. 62) das Rechte (tsching) herstellen. Kung, Tribut ist aus Cl. 154 Muschel, Werth und Cl. 48 kung Arbeit zusammengesetzt.

110) Ueber das Verhältniss der männlichen zur weiblichen Bevölkerung in den einzelnen Provinzen unter der 3. Dynastie hat der Tscheu-li B. 33 f. 8 fgg. merkwürdige Angaben: Es war

die Art der Bewässerung und Düngung konnte Einfluss auf den Ertrag haben. Da wir bei der Beschreibung der einzelnen Provinzen I, 2, S. 22 fg. die Bodenbeschaffenheit und die Classe, zu welcher die Felder angesetzt und die Abgabe, welche ihr auferlegt war, angegeben haben, so brauchen wir sie hier nicht näher anzugeben. Dass hier bei der 1. Provinz von keinem Tribute (kung) die Rede ist, erklärt man daraus, dass es in dieser Hofprovinz keine Vasallenfürsten gab. Der Ausdruck „Kung" hat hier eine andere Bedeutung, als bei Meng-tseu. Es waren Tribute, wie Lack, Seidenzeuge, welche die Vasallenfürsten dem Kaiser darbrachten. Da die der einzelnen Provinzen auch schon oben angegeben, wiederholen wir sie nicht und heben nur hervor, dass neben diesen noch immer von Artikeln die Rede ist, welche ihre Fei enthielten. Es waren dies runde Körbe aus Bambu, worin der Tribut an den Hof ging, dies wären also vielleicht die Abgaben für den Kaiser, Kung, die für die Vassallenfürsten[111]) und Fu vielleicht nur die nach der Klasse ihrer Abschätzung.

Nun kommt aber dazu noch die schwierige Stelle Abth. II § 16 bis 22 (vgl. Sse-ki B. 2 f. 10 v. u. Ma-tuan-lin K. 260 f. 21) über die Eintheilung des Reiches in die 5 Fu.

Gegen Ende des Berichtes über Yü's Anordnungen heisst es III, 1, 2 § 14: so wurden die 9 Provinzen zusammen geordnet (sieu-thung), die 4 Flussufer (sse yü) bewohnt (tse), die 9 Berge (d. h. die Berge der 9 Provinzen und ebenso im Folgenden) ausgehauen (kan) und ihnen geopfert (liü), die Quellen der 9 Flüsse gereinigt (ti), die

---

in Yang-tscheu wie 5 : 2; in King-tscheu wie 1 : 2; in Yü-tscheu und Yen-tscheu wie 2 : 3; in Thsing-tscheu wie 2 : 2; in Yung-tscheu wie 5 : 3; in Yeu-tscheu wie 1 : 3; in Ki-tscheu wie 5 : 3 und in Ping-tscheu wie 2 : 3.

111) Nach Meng-tseu V, 1, 2, 3 belehnte (fung) Schün seinen schlechten Bruder Siang mit Yeu-pe, aber der konnte nichts machen

9 Seen eingedämmt (pi); innerhalb der 4 Meere kam man zusammen (hoei thung) zur Hauptstadt. Die 6 Magazine (fu) wurden in Ordnung gebracht und alles Land verglichen, so dass die Abgaben sorgfältig nach dem Ertrage bestimmt wurden, alle Felder wurden nach den 3 erlei Bodenarten abgeschätzt und die Abgaben im Reiche der Mitte (tschung pang) bestimmt. Dann heisst es: (Yü) theilte das Land (in den 5 Fu) aus den Familien oder Stämmen (si tu sing).[112]) 500 Li bildeten die Kaiserdomäne (tien-fu). In den (ersten) 100 Li wurde das ganze Korn (tsung) — tsung ist einärndten, anhäufen — als Abgabe gegeben; auf 200 Li das (kurz) abgeschnittene Korn (tschi) — tschi ist eine kleine Sichel —; auf 300 Li das Korn in der Aehre (kie); (sie)[113]) hatten Dienste zu leisten (fu); auf 400 Li das Korn in der Hülse (so); auf 500 Li das gereinigte Korn (mi, Cl. 119). — 500 Li bildeten dann den Heu-fu, die Domäne der Fürsten und zwar 100 Li die der Tsai[114]) (Grossbeamten); die 2ten

---

(erpressen) in seinem Reiche (pu te yeu wei iü khi kue). Der Kaiser sandte nämlich einen Beamten (sse li), dessen Reich für ihn zu verwalten (schi khi kue) und einzuziehen seine Abgaben (na khi kung, schui). Der letzte Ausdruck Schui kommt im Schu-king nicht vor; es sind wohl die Abgaben in Korn, von Cl. 115 Korn und thui austauschen. Nach Meng-tseu II, 1, 5, 4 soll der Ackerbauer die Abgabe Tsu, aber keine Schui (noch dazu) geben; nach I, 1, 5, 3 und VII, 1, 23, 1 sollen die Abgaben Schui und Lien nur leicht sein. Der Unterschied ist zweifelhaft. III, 1, 3, 7 setzt er Kung als eine schlechte Abgabe nach dem Durchschnitte mehrerer Jahre dem Tsu gegenüber. Auf Meng-tseu's Angaben über diese alte Zeit ist aber wenig zu geben.

112) Legge und Medhurst übersetzen: He conferred lands and surnames, schwerlich richtig.

113) Legge übersetzt offenbar falsch: (only) the straw, but had to perform other service; Medhurst: grain cut down with half the stalk.

114) Vgl. C. Kao-yao-mo II, 3, 4 tsai yeu pang.

100 Li die Nan-pang, die Lehne der kleinen Vasallen (nan); 300 Li, die der Tschu-heu oder grösseren Vasallenfürsten. — 500 Li bildeten dann den Sui-fu, die Domäne zur Beruhigung, 300 Li (davon) waren für den Unterricht (kuei-wen-kiao) und 200 Li für Krieg und Vertheidigung (fen-wu-wei); — (weitere) 500 Li bildeten den Yao-fu, die Domäne des Verbots (der Beschränkung) und zwar 300 Li für die I (?Ostbarbaren) und 200 Li für Verbannte geringerer Grade (tshai); — 500 Li bildeten dann den Hoang-fu, (die unbebaute, unkultivirte Domäne) und zwar 300 Li für die Man (?Südbarbaren) und 200 Li für die fernerhin Verbannten (lieu). So heissen diese auch II, 1, 11, 12 u. 20: für die 5 erlei Verbannungen (lieu) sind 5 (verschiedene) Aufenthaltsorter (tse), für diese 5 dreierlei Wohnungen (kiü). Diese Stelle ist schwer mit obiger zu reimen. Lieu ist dasselbe Wort, welches § 23 in Lieu-scha, der Sandwüste, welche die äusserste Grenze im Westen gebildet haben soll, vorkommt.

Das Verständniss dieser Eintheilung ist sehr schwierig. Wir wollen nicht davon reden, dass die Grösse des Li wohl nicht die gegenwärtige (250 auf einen Grad, beinahe ¼ englische Meile) war, ein neuerer Chinese wollte sie nur zu $^{31}/_{50}$ der jetzigen anrechnen, wofür aber die Beweise fehlen. Man nimmt dann an, dass jeder Fu als ein Quadrat gedacht wird und die Zahl der Li als Quadrat-Li, was der Text aber nicht nothwendig besagt; dass dann der folgende Fu die kaiserlichen Domäne (tien-fu) und der darauffolgende immer den vorhergehenden umgebe, zu welcher Annahme aber der Text auch nicht nöthigt. Wenn man dem Kaiser die ganze Provinz Ki-tscheu zutheilt, — der Gesang der 5 Söhne III, 3, 1, 7 sagt: Der (Fürst von) Thao-tang (Yao) hatte dieses Ki (-tscheu) — so ist eine Schwierigkeit schon, dass diese nicht in der Mitte des Reiches lag. I und Man werden freilich mitunter auch einzeln und zusammen für Barbaren überhaupt gebraucht; wenn sie aber unterschieden werden, sind jenes die Ost- und dieses die Südbarbaren; und das scheint hier offenbar zu geschehen, gerade wie bei den Verbannten Tshai und Lieu. Wie diese nun die fernerhin Verbannten, jene die weniger ferne Verbannten offenbar sind, so müssten die Man also auch als die ferneren, südlichen Barbaren, die I als die näheren,

östlichen betrachtet werden. Wenn freilich bei Lieu an die Lieuscha oder Sandwüste gedacht wurde, so scheint das zu den Man als Südbarbaren nicht zu passen; es würde sich aber erklären, wenn man unter Man die San-miao verstände, die nach Westen nach San-wei versetzt wurden nach II, 1, 12 u. s. w. Verständlicher wird die Eintheilung, wenn man annimmt, dass allerdings die folgenden Fu immer ferner von der kaiserlichen Domäne, aber sie diese nicht nach allen 4 Seiten umgebend gedacht werden; doch spricht Anderes wieder dagegegen. Nach C. Schün-tien II, 1 § 8 macht Schün seine Visitationsreisen nach den 4 Weltgegenden, opfert da auf den 4 heiligen Bergen (yo) des Ostens, Südens, Westens und Nordens und empfängt dann jedesmal die Fürsten (heu) des Ostens, Südens, Westens und Nordens, so dass der Heu-fu wenigstens an allen 4 Seiten des Kaisergebietes gedacht werden muss.[115]) Ebenso ist im C. Ta-Yü-mo (II, 2, 6) von den Sse-i, den 4 Barbaren, wie später öfter, doch wohl an allen 4 Seiten die Rede. Wir finden auch im C. Yü-kung Abth. I § 10 die Tao-i oder Inselbarbaren in Ki-tscheu, § 23 die Yü-i und § 26 die Lai in Tshing-tscheu, § 35 die Hoai-i in Siü-tscheu, § 44 wieder Tao-i (Inselbarbaren) in Yang-tscheu. Wenn in den folgenden Provinzen keine genannt werden, so ist es wohl, weil sie vorwaltend nur noch von Barbaren besessen waren. Wir müssen also doch wohl Man u. I, wie II, 1, 16 und 20, für Barbaren überhaupt und diese an allen 4 Seiten annehmen. Wenn man die Verbannten Lieu nach Westen, wo der Lieu-scha ist, sich denken möchte, so verbannte Schün nach C. Schün-tien (II, 1, 12) den Kung-kung nach Yeu-tscheu, ausserhalb Tschi-li, nordöstlich von Mi-yün in Schün-tien-fu nach Legge p. 40. So werden wir uns am besten diese 5 Fu doch so zu denken haben; in der Mitte die kaiserliche Domäne (Tien-fu). Dann 500 Li östlich, 500 Li westlich und ebensoviele nördlich und südlich davon der Heu-fu, die Domäne der Vasallen und zwar 100 Li (wohl zunächst dem Kaisergebiete) für die Tsai,[116]) die höheren Beamten, die auch später auf Land angewiesen waren. Hi u. Ho haben ihre Städte (kue-i) im C. Yn-tsching III, 4, 1 (also im Heu-fu), dann 100 Li für die kleineren Vasallen (nan) und 300 Li für die übrigen Vasallen (tschu-heu).

---

115) Nach dem Bambubuche T. III p. 113 versammelt Yü A⁰ 5 auf seiner Visitationsreise die Tschu-heu aber am Berge Thu.

116) Tsai heisst die Geschäfte führen, Schu-king I, 10; II, 1, 17; III, 4.

Die Vasallen. Neben dem Kaiserlande gab es zunächst solche der Vasallen. Der allgemeine Ausdruck für ihre Lehen ist Pang. C. Kao-yao-mo (II, 3, 5) sagt: der Kaiser gebe kein Beispiel von Ausgelassenheit den Leheninhabern (yeu pang). Es kommt auch der Ausdruck Wan-pang,[117]) die 10,000 Lehen, vor. Hoai-nan-tseu im I-sse B. 11 f. 4 v. spricht (unter Schün) von 1800 Reichen (kue), die dieser regelte (ting). Später unter den Tscheu gab es 5 Classen von Vasallenfürsten (kung, pe, heu, nan und tseu),[118]) deren Namen sich in dieser frühen Zeit nicht alle nachweisen lassen. Sie hatten aber schon damals besondere Abzeichen nach C. Schün-tien II, 1, 3, 7 und da deren 5 waren (U-suy), so gab es 5 Classen derselben auch damals schon. § 8 heisst es dafür U-yü, die 5 Jaspissteine; aus diesen bestanden die Abzeichen. Nach C. Y-tsi II, 4, 4 hatten sie auch wohl eine besondere Kleidung.

---

117) Thang im C. Thang-kao IV, 32 spricht von den 10,000 Regionen (wan fang) des Reiches.

118) Allgemeine Ausdrücke für Fürst sind: Kiün (kiün-tseu, der Fürstensohn, der Weise, im Gegensatz von siao-jin, der kleine Mann, der Unweise schon II, 2, 20) und das andere Heu (n. 1143, II, 1, 8), wovon kiün-heu II, 1, 9 u. II, 2, 17. Im Bambubuche III, p. 111 heisst Yao unter Kaiser Ko: Heu (n. 217) von Thang und Kuan p. 113 unter Yao: Pe von Thsung. In den ersten Capiteln des Schu-king kommt dieses Heu nur in Tschu-heu und Heu-fu vor, als Fürst 2. Ranges erst unter der 3. D. der Tscheu; in C. Y-tsi, II, 4, 6 heisst es noch die Schiessscheibe; die besten Schützen sollen ursprünglich dazu erhoben worden sein. So findet sich Kung, Fürst 1. Ranges, erst unter der 2. D. Schang im C. Yue-ming IV, 8, 2, 2 heu, wang, kiün, kung. Pe kommt vor in den Titeln Pe Yü II, 1, 17, Pe I ib. § 22, V, 27, 8, Pe Jü II, 1, 21; so Ko Pe (der Pe von Ko) IV, 2, 6, als Haupt der Fürsten des Westens Si Pe IV, 10, 1; der Etymologie nach ist es ursprünglich der weisse Mann, der Aeltere. Nan findet sich nur in obiger Stelle; Tseu erst zu Ende der 2. Dynastie in Wei Tseu, Ki Tseu.

Das Kaisergebiet (ti) sagt Meng-tseu II, 1, 8 war unter den Fürsten Hia, Yn und Tscheu nicht über 1000 Li; ähnlich Li-ki Wang-tschi 5 f. 6 (p 13.) Schwieriger ist, sich einen deutlichen Begriff von den kleinen Vasallenfürsten in dieser alten Zeit zu machen. Sie kommen oft vor als Kiün-heu, die Schaar der Fürsten. II, 2, 20 versammelt Yü sie. Wir dürfen ihre Verhältnisse zu Anfange der 3. D. Tscheu nicht und noch viel weniger die späteren auf sie übertragen. Es ist immer von vielen (10,000) Herrschaften (Wan pang) II, 2, 3; II, 4, 1 die Rede. Es ist wohl nur eine runde Zahl, obwohl Tschhing es wörtlich nimmt (Legge p. 485), immerhin, besagt es, viele. Sie müssen demnach sehr klein gewesen sein, auch sehr abhängig vom Kaiser. Dafür spräche namentlich Meng-tseu, wenn wir dessen Angaben über diese alte Zeit Glauben schenkeu dürften. Eigen ist schon die Stelle Meng-tseu's V, 1, 3, 1: wie Schün seinem Bruder Siang, der ihn hatte umbringen wollen, ein Lehen (Yeu-pi) gab, aber so, dass er die Bewohner desselben nicht bedrücken konnte; dieser konnte nämlich in seinem Reiche (kue) nichts machen, sondern der Kaiser sandte einen Beamten, sein Reich zu verwalten und die Abgaben für ihn einzuziehen; s. Note 111. und die ganze Stelle in m. Abh. Histor. Einleit. zu Confucius u. s. Schüler Leben. München 1867 4., a. d. Abh. d. Ak. d. Wiss. XI. 2. Abth. S. 360.

Sie mussten zu bestimmten Zeiten am Hofe erscheinen — auch beim Ahnendienste des Kaisers nach C. Y-tsi II, 4, 7 — und wie ihr Ausbleiben geahndet wurde, ergiebt Meng-tseu VI, 2, 7, 2 fgg: „Erschien er einmal nicht bei Hofe, so verringerte man seinen Rang (pien khi tsio), wenn er 2 mal nicht erschien, verminderte man sein Landgebiet (sio khi ti), wenn 3 mal nicht, dann entfernten die 6 Heere ihn (lo sse i tschi). Der Kaiser befahl seine Bestrafung (thao), griff (ihn) aber nicht selber an (pu-fa). Die Vasallenfürsten griffen (ihn) an, aber befahlen nicht seine Bestrafung (vgl. den Sse-ma-fa Mém. T. 7 p. 235). Die vorhergehende Stelle, wie der Kaiser bei seinen Visitationsreisen nachsah, ob die Fürsten ihr Land auch gut anbauten und gut regierten und sie dann mit Land belohnte, im entgegengesetzten Falle aber die Fürsten tadelte (jang) s. unten S. 72, und da auch die Stelle I, 2, 45 für wie wichtig nach einem Sprichworte der Hia diese Reisen (yeu und yu) der alten Kaiser galten und wie eine solche Reise (yeu und yü) in ihrem Gebiete auch Regel war für alle Vasallenfürsten (tschu heu) nach Meng-tseu. Aber nach C. U-tseu-tschi-kho III, 3, 2 hindert I, Fürst von Hiung, schon Thai-khang's (seit 2187 v. Chr.) Rückkehr über den Ho. Dies zeigt, wie

sehr das Ansehen des Kaisers ein rein persönliches war und unter schwachen Kaisern alsbald verfiel.

Die Vasallenreiche müssen nun auf diese 2. Abtheilung beschränkt gewesen sein[119]) und weiter ging streng genommen das eigentliche organisirte Reich nicht.

Schwierig bleibt der folgende Sui-fu — Sui übersetzt Legge: peace-securing tenure — namentlich was die ersten 300 betrifft, die für den Unterricht bestimmt gewesen sein sollen. Khuei giebt Legge calculate, measure; den Pe-khuei haben wir Schün-tien II, 1, 2, 17; wen-kiao ist der Unterricht in den Wen. Die folgenden 200 für Krieg und Vertheidigung könnte man etwa auf Militärkolonien deuten (fen ist Energie entfalten, wie Schün-tien II, 1, 17; wu-wei die Vertheidigung). Bei ersteren wird man vielleicht an Anstalten denken, auf die folgenden Fu der Barbaren und Verbannten einen bildenden Einfluss zu üben. Es wird einmal gesagt, dass die unter die Barbaren Verbannten diese zu bilden suchten.

Die folgenden beiden Fu, der Yao-fu, nach Legge the domain of restraint, für die Barbaren I und 200 für die minder weit Verbannten, die im Zaum zu halten waren, (tshai od. scha) und derletzte, der Hoang-fu — Hoang heisst Wildniss, unbebautes Land IV, 8, 1, 3, 1 und 11, 3 — und zwar 300 Li für die Man und 200 für die weithin Verbannten Lieu, gehörten kaum zum eigentlichen Reiche.[120]) Für

---

119) Damit stimmt, dass nach C. Y-hiün IV, 4, 1 bei der Installation Thai-kia's (1753 v. Chr.) alle Fürsten des Heu und Tien zur Huldigung kommen und noch im C. Tscheu-kuan V, 20, 1 heisst es: er machte die Visitationsreise durch die Heu und Tien und § 14 alle 6 Jahre kamen die 5 Fu einmal zur Aufwartung.

120) Ueber eine ähnliche, aber doch abweichende Eintheilung unter der 3. D. nach Tscheu-li B. 29 f. 11, B. 33 f. 52 und B. 38 f. 23 s. m. Abh. „Verfassung und Verwaltung Chinas unter den 3 ersten Dynastien, a. d. Abh. d. Ak. X. 2 S. 490 fg.; vgl. Hu-wei's Karten 45 und 46 und B. (Ti) 19. Wenn der Li-ki C. 5 Wang-tschi f. 6 (p. 13) sagt: Das Kaisergebiet im Innern von 1000 Li heisst Tien, das ausserhalb der 1000 Li hiess Tsai, hiess Lieu, so nennt er nach d. Schol. nur den nächsten und fernsten Fu nach dem Tien-fu. Der Kue-iü im Tscheu-iü 1 f. 2 und daraus der Sse-ki Tscheu Pen-ki B. 4 f. 15

diese unsere Erklärung spricht auch das C. I-tsi (II, 4, 8), wo Yü sagt: Ich vollendete die 5 Fu, die bis 5000 (Li) sich ausdehnten (tschi), nämlich von Norden nach Süden und von Osten nach Westen, wenn jeder Fu 500 Li an jeder Seite einnahm.

Vergleichen wir die 5 Fu mit der Geographie, so werden nach den Schol. zu C. Schün-tien II, 1 § 8 und den Bestimmungen der Ausleger:

der Ost-Yo oder Tai-tsung nach Schan-tung 36° 30′ N.Br., 1° O.L.,

der Süd-Yo oder Heng-schan nach Hu-nan 37° 30′ N.Br., 4° 15′ W.L.,

der West-Yo oder Hoa-schan nach Schen-si 34° 30′ N.Br., 6° 30′ W.L..

der Nord-Yo oder Heng-schan nach Schan-si 37° 30′ N.Br., 2° 30′ W.L.,

also die 4 Yo von 34° 30′ N.Br. — 37° 30′ N.Br. und von 1° O.L. — 6° 30′ W.L., also 7° 30′ L. von einander gesetzt.

Mit der obigen Detailbeschreibung der einzelnen 9 Provinzen in Abth. I ist diese Eintheilung schwerer zu vereinigen; ihre Nord-, Süd- und West-Grenze ist aber, wie I, 3, S. 42 fg. bemerkt, nicht sicher. Indess wird der Westen und Süden, Yung-tscheu, Liang-tscheu und King-tscheu noch ziemlich von Barbaren eingenommen gewesen sein, über welche die Herrschaft nichts weniger als fest begründet gewesen sein mag.

---

spricht von den Anordnungen der alten Kaiser (aber wohl nur der 3. D., sien wang-tschi tschi). Innerhalb des Kaisergebietes (pang-nui) — das bedeutet pang hier, wie Tscheu-li 2 f. 1 — war der Tien-fu, ausserhalb desselben (pang-wai) der Heu-fu; Heu-wei, Pin-fu; der I, Man, Yao-fu; der Jung und Thi Lieu-fu. Der Tien-fu lieferte die Opfer Tsi, der Heu-fu die Opfer Sse, der Pin-fu die Opfer Hiang, der Yao-fu die Abgabe Kung; der Lieu-fu diente dem Kaiser (wang, Schol. sse thien-tseu). Die Opfer Tsi waren täglich, die Sse monatlich, die Hiang vierteljährlich (schi), die Kung jährlich. Am Ende war die Aufwartung (wang). Zu Anfange der 3. D. haben wir die Heu, Tien, Nan-pang, Tshai, Wei im C. Kang-kao V, 9, 1 (13, 1 p. 381) und V, 10, 10 die äussern (wai-fu) Heu, Tien, Nan, Wei-pang Pe, im Gegensatz der innern (nui-fu), d. i. des Kaisergebietes und so die ersten 4 nach § 13 und V, 23, 4 schon unter der 2. D. Yn.

Die Centralregierung. An der Spitze des Reiches stand ein Kaiser, Ti im C. Ta-yu-mo II, 2, 4, 10 und 14 genannt,[121]) an der ersten Stelle auch Thien-hia kiün, der Fürst des ganzen Reiches (der Erde). Der Ausdruck „Wang", den die Kaiser der 3 ersten Dynastien später führten und der dann da auch auf die früheren Kaiser (sien-wang) übertragen wird, kommt nur § 6 vor: „dann werden die 4 Barbaren kommen und die Herrschaft anerkennen (Sse-i lai-wang) und III, 4, 6 ist wang-schi das Königshaus. Nach C. Y-tsi II, 4, 4 trugen die Kaiser, wie bereits erwähnt, schon von Alters her ein Gewand mit emblematischen Figuren (siang), den Bildern von Sonne, Mond und Sternen (ji, yuei, sing, tschin), Bergen (schan), Drachen (lung) und den blumigen (bunten) Insekten oder Creaturen (hoa-tschung), die, wie man meint, (auf sein Obergewand) gemalt waren (das chinesische Tso-hoei sagt es nicht so deutlich, [der letztere Charakter soll für das Compositum mit Cl. 120 stehen). Weiter hatte er ein Opfergefäss des Ahnensaales (tsung-i, vgl. Tscheu-li 20 f. 12), Wassergewächse (tsao), Feuer oder Flammen (ho), Reiskörner oder Mehl (fen mi) und Stickereien von Aexten und von schwarz und blauen Streifen gestickt (fu fo hi sieu, vgl. Tscheu-li 20 f. 23) (auf seinem Untergewande.)[122])

Was die Erbfolge betrifft, so folgte unter den 3 Kaisern nicht der Sohn dem Vater; Yao und Schün hatten Söhne,

---

121) Im C. Liü-hing V, 27, 5 nennt Kaiser Mu-wang Schün noch Hoang-ti, hoang ist den grossen, hohen, ti, Kaiser; Hoang Schang-ti heisst Gott im C. Thang-kao IV, 32. Der Ausdruck Himmelssohn (Thien-tseu) kommt zuerst im C. Yn-tsching III. 4, 5 unter Tschung-Khang 2159—46 v. Chr. vor.

122) Tscheu-li B. 21 f. 10 fg. spricht ausführlicher von der Kaisertracht unter der 3. D. Tscheu bei den verschiedenen Gelegenheiten, die der Zeit doch sehr verschieden war.

aber sie waren entartet und wurden daher übergangen und Yao wählte seinen weisen Minister Schün, Schün seinen weisen Minister Yü zum Nachfolger; erst diesem folgte sein Sohn Ki, da sein Minister Y, dem er die Nachfolge bestimmt hatte, noch zu kurze Zeit als Minister ihn unterstützt hatte und Ki beliebt war.[123]) Nach dem C. Yao-tien I, 1 § 12 will Yao in seinem hohen Alter resigniren und alle schlagen ihm Schün zum Nachfolger vor. Er erprobt ihn 3 Jahre, nimmt ihn dann zum Mitregenten, gibt ihm seine 2 Töchter zu Frauen und der folgte ihm dann bei Yao's Tode nach, wieMeng-tseu V, 1, 5, 1 fg. vgl. III, 2, 4, 1 sagt,[124]) indem das Volk ihm und nicht Yao's Sohne sich anschloss. Yü wird von Schün auf den Vorschlag des Sse-yo nach C. Schün-tien II, 1 § 17 zuerst zum Pe-khuei gemacht, später sein Mitregent und Nachfolger in ähnlicher Weise, doch kann man nicht sagen, dass anfangs ein Wahlreich existirt habe, dies waren nur Ausnahmen.

Sehr merkwürdig ist die so frühe Organisation der Verwaltung, über welche das C. Schün-tien Nachricht gibt; nicht dass Schün sie zuerst eingeführt hätte, denn

---

123) Yao's Sohn, Tschu von Tan, war nach C. Y-tsi II, 4, 8 übermüthig, indolent, zerstreut, liebte Bedrückungen, Tag und Nacht war er so. Wo kein Wasser war, wollte er zu Schiffe fahren, führte ausschweifende Genossen ins Haus ein und brachte so sein Geschlecht (schi, Generation) ins Verderben. Nach dem Bambubuche Prol. T. III, p. 113 verbannte Yao A^0 58 seinen Sohn Tschu an den Tanfluss (schui). Nach p. 111 hatte Kaiser Ko oder Kao-sin A^0 45 den Fürsten von Thang (Yao) zu seinem Nachfolger ernannt und starb in seinem 63. Jahre. Nach der chinesischen Note dazu wurde der älteste Sohn des Kaisers Tschi nach acht Jahren abgesetzt. (Der Text führt ihn als Kaiser nicht mit auf.)

124) Meng-tseu's sämmtliche Aeusserungen über Yao, Schün und Yü und namentlich über ihre Nachfolge habe ich in m. Hist. Einl. zu Confucius Leben. Abh. d. Ak. XI, 2 S. 357—365 zusammengestellt und verweise ich darauf der Kürze wegen.

die Aemter scheinen schon früher bestanden zu haben,[125]) sondern weil sie ein sehr wohlorganisirtes Reich uns zeigen, dessen Organisation auch unter der 3. Dynastie, ja nur mit Veränderungen, zum Theil bis in die neueste Zeit sich erhalten hat. Wie viel von Schün's Reden da historisch und was blosse Einkleidung ist, müssen wir freilich dahin gestellt sein lassen. Als der höchste Beamte wird wiederholt (C. Yao-tien I § 11 und 12 und C. Schün-tien II, 1 § 15, 17 und 23 und im Bambubuch unter Yao A⁰ 70 T. III p. 113) der Sse-yo genannt, der später nicht vorkommt. Sse-yo heissen die 4 heiligen Berge, die als Stützen oder Schützer des ganzen Reiches betrachtet wurden. Die chinesischen Ausleger sind streitig, ob darunter 4 Beamte oder nur einer, der Vorstand der 4 Yo, zu verstehen ist. Für letzteres scheint das C. Yao-tien I § 12 zu sprechen und dass das C. Schün-tien II, 1, 26 nur 22 Oberbeamte im Ganzen rechnet. Ein zweites hohes Amt ist der Pe-khuei, welches Amt nach Schün-tien 2 § 2 Schün unter Yao bekleidete. Unter Schün erhält nach § 17 Yü die Stelle (khuei, sahen wir, heisst abmessen, calculiren — pe, 100, geht wohl auf die 100 Beamten unter Yao und Schün).[126]) Von Yü selbst, als er

---

125) Der Fürst von Than, ein Nachkomme Schao-hao's, bei Tso-schi Tschao-kung A⁰ 17 f. 9 fg., S. B. 25 S. 76—79, auch im Kia-iü 16 f. 19 und bei Ma-tuan-lin 47 f. 1 spricht schon von Aemtern unter Hoang-ti, s. m. Abh. Verfassung und Verwaltung. Abh. X, 2 S. 481 u. Journ. As. 1868 S. VI T. 11 p. 381—392. Diese Nachricht ist aber wohl wenig zuverlässig im Einzelnen.

126) Im C. Tscheu-kuan V, 20, 2 sagt Tsching-wang aus der 3. Dynastie: „Es war die grosse Maxime des Alterthums, die Verwaltung zu regeln, wenn keine Unruhen waren und das Reich (pang) zu schützen (pao), wenn noch keine Gefahr war. Thang und Yü (d. i. Yao und Schün) erforschten das Alterthum (ki-ki) und setzten dann die 100 Beamten ein (kien kuan wei pe). Darinnen (nui, in der Hauptstadt) waren der Pe-khuei und der Sse-yo; draussen (wai, d. i.

Kaiser wird, heisst es im C. Ta-yü-mo II, 2, 19: er leitete die 100 Beamten (so pe kuan.) Pe-khuei bezeichnet also wohl den Regulator oder den Generaladministrator (der 100 Beamten), etwa was unter der 3. D. der Tschung-tsai oder Ta-tsai (nach Tscheu-li B. 2) war. Als Schün Pe-khuei geworden war, sagt der Schu-king, wurde alles zur rechten Zeit geordnet. Empfing er (die Vasallenfürsten) der 4 Thore, so waren sie alle unterwürfig, wurde er in die grossen Ebenen am Fusse der Berge entsandt, so hielten die heftigsten Winde, Donner und Regen ihn nicht ab.

Dies waren die höchsten Ministerstellen. Unter ihnen standen nun der Kung-kung (Yao-tien I, § 10 und Schün-tien II, 1, 21). Er hatte an erster Stelle die Leitung der Gewässer,[127]) an der zweiten die Aufsicht über die kaiserlichen Gewerke (kung); Sui wird dazu ernannt. Er schlägt andere vor, aber der Kaiser beharrt darauf und empfiehlt ihm Harmonie. § 17 heisst Pe Yü[129]) Sse-kung, der Vorstand der öffentlichen Arbeiten, ehe er Pe-khuei wurde. Nach § 18 ist Khi der Minister des Ackerbaues (Heu-tsi); das schwarz-(köpfige) Volk, sagt der Kaiser da, leidet Hunger und er soll nun zur rechten Zeit die 100 Feldfrüchte säen. Nach § 19 wird

---

in den Provinzen) die 12 Hirten (mu, d. i. Provinzial-Gouverneure) und die Vasallenfürsten (heu-pe). So herrschte Harmonie in der Regierung uud die 10,000 Reiche (wan kue) hatten alle Ruhe. Die (1. u. 2. D.) Hia und Schang verdoppelten die Aemter u. s. w. Dies beruht aber wohl nur auf dem C. Schün-tien.

127) Nach dem Bambubuche T. III p. 112 befiehlt Yao A⁰ 19 dem Kung-kung den (Hoang)-ho zu regeln. A⁰ 75 thut dies Yü als Sse-kung p. 114.

128) Nach dem Bambubuche T. III p. 114 regelt Yü unter Yao A⁰ 75 als Sse-kung den Ho; unterwirft A⁰ 76 als solcher in Tshao und Wei die Jung, A⁰ 86 hat er eine Audienz.

Sie Sse-ku; man gibt es zu beschränkt, Minister des Unterrichts.[129]) Die 100 Familien, heisst es, lieben sich nicht und beobachten nicht die 5 Verhältnisse (u-pin). Er soll sie ehrerbietig unterweisen in den 5 Belehrungen (u-kiao) und zwar mit Milde. Nach § 20 wird Kao-yao zum Criminalrichter (Sse)[130]) ernannt. Die Barbaren (man-i) verwirren Hia (das glänzende Land, China); es gebe Räuber, Mörder, Aufständige und Verräther. Er solle die 5 Strafen (u hing) anwenden (s. unten). Bei Einsicht werde er Unterwürfigkeit erlangen. Er wird noch öfter genannt im C. Ta-Yü-mo II, 2 § 11 und 12. Hier sagt der Kaiser: Kao-yao! Dass von meinen Dienern (Beamten) und der Menge keiner meinen Anordnungen sich widersetze, mache ich Dich zum Sse, verfahre einsichtsvoll (ming) mit den 5 Strafen, zu unterstützen die 5 Belehrungen (u kiao), um meine Regierung zu fördern: dass wegen der Strafen keine Strafen mehr vorkommen und das Volk die (rechte) Mitte inne halte. Im C. Liü-hing V, 27, 9 sagt Tscheu Mu-wang offenbar darnach: Der Sse regelte die 100 Familien mitten unter den Strafen, sie zu lehren, die Tugend zu achten. Y wird nach § 22 zum Yü ernannt, mit der Aufsicht über Gras und Bäume, Vögel und Wild, oben und unten (soll heissen auf Bergen und in Marschen oder Niederungen). Im C. Thai-kia IV, 5, 1, 7 nimmt man es für Förster; die Uebersetzung ist wohl zu enge.[131]) Pe-i wird nach § 23

---

129) S. m. Abh. „Schule, Unterricht und Erziehung bei den alten Chinesen", a. d. Sitz.-B. München 1868 S. 16 und 30.

130) Sse, ein vieldeutiges Wort, Graduirter, Beamter 3. Classe, u. s. w. Sse-sse (oder schi) bedeutet im Tscheu-li B. 35 f. 33 fg. einen untergeordneten Criminalbeamten, den Prévôt-chef de Justice nach Biot. Der Vorstand des Criminal-Departements heisst da Ta-sse-keu B. 35 f. 1 fg.

131) Im Tscheu-li B. 2 f. 22 ist der Yü ein untergeordneter Be-

Schi-tsung[132]), die 3 Classen von Gebräuchen zu regeln, d. h. nach den Schol. den Cultus der Geister des Himmels, den der Erde und der Ahnen, was unter der 3. D. der Tscheu nach Schu-king C. Tscheu-kuan V, 20, 9 der Tsung-pe, im Tscheu-li der Ta-Tsung-pe war. Khuei wird nach § 24 zum Tien-yo,[133]) d.h. zum Vorstand der Musik, ernannt, den Söhnen (nach Andern den Prinzen, Tscheu-tseu) zulehren, Ernst und Milde, Strenge ohne Härte, kräftiges Auftreten ohne Grausamkeit, (das Weitere, vgl. Li-ki C. Yo-ki 19 f. 15 v., (16 p. 91) s. unten bei Musik). Endlich wird Lung zum Na-yen[134]) ernannt, den Minister für die Mittheilungen. Ich hasse, sagt der Kaiser, ehrenrührige Reden, die den rechten Weg vernichten und meine Leute beunruhigen und allarmiren. — Früh und spät lass ausgehen und eingehen meine Befehle und zwar treulich. Ihr 22 Männer, schloss der Kaiser, übt Sorgfalt und unterstützt mich, den Dienst des Himmels zu verrichten. Die obigen sind 10, mit

---

amter unter dem Tschung-tsai; Schan-yü B. 16 f. 23 der Inspector der Berge, Tse-yü ib. f. 29 über die Teiche. Berge und Seen hatten damals wohl nicht mehr die frühere grosse Bedeutung.

132) Schi ist I, 4, 5, und 6 ordnen, regeln, vom Astronomen gesagt; II, 1, 8 heisst wang schi iü schan tschuen, er brachte das Opfer regelmässig dar den Bergen und Flüssen, V, 13, 5 der Kaiser beobachte die Gebräuche der D. Yn, opfere in der neuen Stadt, alles in gehöriger Ordnung (hien schi) und II, 3, 6 der Himmel ordnete an, dass es Gebräuche gebe (schi yeu li). Schin-tsung ist der Ahnentempel II, 2, 19; tsung-sse sind die Opfer im Ahnentempel III, 3, 8.

133) Tien ist leiten, Statut, § 23 tien tschin san li, mich leiten bei den 3 Arten von Bräuchen. Yo ist Musik. Im Tscheu-li B. 22 f. 40 ist Yo-sse, der Vorstand der Musik, ein untergeordnetes Amt.

134) Den Ausdruck Na-yen haben wir noch II, 4, 4, 6 und 7, meine Worte, die aus- und eingehen. Ich weiss unter den Tscheu kein entsprechendes Amt.

dem Sse-yo [135]). Schün hatte nach § 10 das Reich — nach dem Bambubuche unter Yao A° 87 — in 12 Provinzen getheilt, jede unter einem Gouverneur (mu, eigentlich Hirten).

---

135) Der Schue-yuen, auch im I-sse B. 9 f. 6, sagt: Zu Yao's Zeit machte Schün zum Sse-tu den Sie; zum Sse-ma den Yü; zum Sse-kung den Heu-tsi; zum Tien-tschheu (Feldbauer) den Kuei; zum Yo-tsching den (?) Tschui; zum Kung-sse (dem Vorstande der Gewerker) den Pe-i; zum Schi-tsung den Kao-yao; zum Ta-li (grossen Regulator) den J. — Hoai-nan-tseu ib. weicht etwas ab: Als Yao das ganze Reich (thien-hia) regierte, machte Schün zum Sse-tu den Sie, zum Sse-ma den Yü, zum Sse-kung den Heu-tsi, zum Ta-tien-sse den Hi-tschung u. s. w. Der Sse-tu und Schi-tsung stimmen mit dem Schu-king; einen Sse-ma hat der gar nicht, ebensowenig den Tien-tschheu, Yo-tsching, Kung-sse und Ta-li. Auch die Vertheilung der Aemter an die verschiedenen Personen, sieht man, ist hier anders; auf diese über 2000 Jahre späteren Angaben ist aber dem Schu-king gegenüber natürlich nichts zu geben. Mu-wang im C. Liü-hing V, 27, 8 sagt: Schün befahl den 3 Chefs (heu. n. 1143) theilnehmend zu wirken für das Volk. Der (Baron) Pe-i sollte überliefern die Statuten (tien, Ceremonien), das Volk vor Strafen zurückzuhalten (bewahren); Yü sollte ausgleichen Wasser und Land, zu benennen (tschu-ming) Berge und Flüsse; Tsi sollte vorbereiten das Säen, dass der Landmann die guten Kornarten anbaue; der Criminalrichter (sse) regelte die 100 Familien, immitten der Strafen sie lehrend, die Tugend zu ehren.

Bemerkenswerth ist, dass im Schu-king in dieser alten Zeit ein Vorstand des Kriegswesens (sse-ma) gänzlich fehlt, die entgegenstehenden Nachrichten des Schue-yuen und Hoai-nan-tseu's sind apokryphisch. Einen Sse-ma, Sse-kung erwähnt erst Tscheu Wu-wang im C. Mu-tschi V, 2, 2, vgl. V, 11, 2, u. 19, 10, letztern das Bambubuch unter Yao schon. Das C. Hung-fan V, 4, 7 nennt als die 8 Gegenstände der Regierung (pa-tsching): 1. die Nahrung (schi), 2. den Reichthum (ho), 3. die Opfer (sse), 4. den Sse-kung, 5. den Sse-tu, 6. den Sse-keu (was oben Sse), 7. die Gäste (pin) und 8. das Heer (Sse). Das C. Tscheu-kuan V, 20 nennt die ganze älteste Organisation unter den Tscheu, den Tschung-tsai, den Sse-tu, Tsung-pe, Sse-ma, Sse-keu und Sse-kung, das ganze später ausgebildete Detail dann der Tscheu-li; s. m. Abh. „Verfassung und Verwaltung" a. d. Abh. d. Ak. X, 2 S. 520 fg.

Dies macht 22 aus. Im C. Y-tsi II, 4, 8 sagt Yü: „Die Tscheu (Provinzen) erhielten 12 Sse." Einige meinen: jede Provinz, Andere, dass Sse soviel als Mu oder diese die Räthe der Mu waren. S. Legge S. 85. Yü stellte nach dem Bambubuche unter Schün A⁰ 33 die Eintheilung in 9 Provinzen wieder her und noch unter den Tscheu kommen im Schu-king V, 20, 13 die 9 Mu u. V, 27, 12 die Hirten des Himmels (thien mu) vor. Nach C. Schün-tien § 7 gab Schün dem Sse-yo und allen Mu (Gouverneuren) Audienz, nach § 16 berieth er sich mit den 12 Mu und sagte, die Nahrung ist es (die Hauptsache), dann die Jahreszeiten (zu beobachten), seid milde (gütig) gegen die Fernen, die Fähigen zieht in eure Nähe, haltet hoch die Tugend und vertrauet den Vorzüglichen, missachtet die Verschlagenen, dann werden die Barbaren (man-i) sich unterwerfen.

Unter diesen standen dann noch andere Beamte, die Pe-kung, hier wie im C. Khang-kao V, 9, 1, — im C. Kao-yao-mo II, 3, 4 auch Pe-liao, die 100 Collegen, — im C. Ta Yü-mo II, 2, 19 und C. Yü-tsching III, 4, 2 die Pe-kuan, 100 Beamte genannt; 100 ist sonst eine runde Zahl, aber im C. Tscheu-kuan V, 20, 2 wird sie hier offenbar für eine bestimmte Zahl genommen, (die D.) Hia und Schang verdoppelten sie nach § 3.

Alle 3 Jahre, fährt das C. Schün-tien § 27 fort, fand eine Prüfung (Untersuchung) der Verdienste der Beamten und nach 3 solchen Prüfungen (kao) eine Degradirung (tscho) oder Beförderung (tschi) statt,[136]) nachdem sie sich verdient gemacht hatten oder nicht (wörtlich: der Dunkeln und Hellen, yeu ming). Zur Belohnung wurden nach C. Y-tsi II, 4, 7 Wagen und Kleider vertheilt; ebenso den Vasallenfürsten nach C. Schün-tien II, 1, 9. Von Schün heisst es II, 1, 7:

---

136) Eine 3jährliche Controle oder Prüfung der Beamten der inneren Districte durch den Siao Sse-tu hat Tscheu-li B. 10 f. 27 fg.

er nahm an sich die 5 Amtsabzeichen (u sui) und nachdem der Monat vorüber, gab er täglich Audienz (kin) dem Sse-yo und sämmtlichen Gouverneuren (mu) und vertheilte die Amtszeichen an sämmtliche Fürsten. Die Vasallenfürsten standen wohl unter diesen.

Der Kaiser machte Visitationsreisen (siün-scheu). § 8 heisst es: Im 2. Monate machte er (Schün) die Inspectionsreise (siün-scheu) im Osten und kam bis zum (Berge) Tai-tsung, brachte dort ein Brandopfer (tschai, dem Himmel) dar und opferte (wang schi) regelmässig den Bergen und Flüssen (schan tschuen, vgl. Schu-king V, 3, 3), dann gab er Audienz den Fürsten des Osten, brachte in Uebereinstimmung die Jahreszeiten, Monate und in Ordnung die Tage (hie schi yuei, tsching ji), in Uebereinstimmung die Noten (Musiknoten, liü), die Längen- und Fassmasse und Gewichte[137]) (thung liu tu liang hang) und regelte die 5 Arten von Ceremonien (s. unten), die 5 Arten von Jaspis (Amtszeichen), die 3 erlei Seidenzeuge,[138]) die 2 lebenden und das eine todte (Thier[139]) als Einführungsgeschenke). Wenn

(11 f. 13), die durch den Tscheu-tschang B. 11 f. 17, die durch den Hien-sse B. 13 f. 2; sie heisst da Ta-pi. Nach Schu-king C. Tscheu-kuan V, 20, 14 kamen innerhalb 6 Jahre die U- (5) fu einmal zur Cour; alle 12 Jahre machte der Kaiser seine Rundreise (siün); da fand die Prüfung (ko) an den 4 Yo statt. Die Vasallenfürsten erwarteten ihn am Yo der Gegend und es fand die Degradation oder Beförderung (tscho tschi) statt. So zu Anfange der 3. D. Tscheu.

137) Im Gesange der 5 Söhne (III, 3, 8) heisst es: erleuchtet war unser Ahn (Yü), der Fürst über 10,000 Lehen (wan pang). Er hatte Satzungen (Normen, tien) hatte Regeln (tse), die er seinen Söhnen und Enkeln überlieferte, den Musterstein (kuan-schi) und den harmonirenden (ho-kiün, d. i. ¼ schi) enthielt des Kaisers Magazin.

138) Rothe, schwarze und weisse, die die verschiedenen Adeligen darbrachten.

139) Nach den Schol. brachten die Minister (khing) in den Vasallenstaaten Lämmer, die Ta-fu lebendige Gänse dar, die Sse einen todten Fasan.

Alles vorbei war, gab er die 5 Geräthe (ki, die Amtszeichen) am Ende zurück. Im 5. Monate machte er die Visitationsreise im Süden, kam bis an den Süd-Yo und beobachtete da dieselben Gebränche (li), wie am Tai-(yo). Im 8. Monate machte er die Visitationsreise im Westen und kam bis an den West-Yo und verfuhr wie zu Anfange. Im 11. Monate machte er die Visitationsreise im Norden, kam bis zum Nord-Yo und vollzog da die Gebräuche wie am West-Yo. Zurückgekehrt ging er in den Tempel des verehrten (cultivirten) Ahn [140]) und brauchte (opferte) einen einzelnen Stier (the). Alle 5 Jahre machte er eine solche Inspectionsreise und (in den Zwischenjahren) kamen sämmtliche Fürsten 4mal an den Hof (kiün heu sse tschao). (Nach Tshai-tschin im 1. Jahre die Fürsten des Osten, im 2. die des Süden u. s. w.) Sie gaben Rechenschaft und berichteten über ihre Verwaltung mündlich (fu tseu i yen) und mussten deutlich sich ausweisen nach ihren Verdiensten (Thaten, kung) und erhielten dann Wagen uud Kleider, nachdem ihre Dienste waren (ming schi i kung).

Diese Besuchsreisen der Kaiser erwähnt auch das Bambubuch T. III p. 112 unter Yao A⁰ 5, wo es heisst: er machte zuerst seine Visitationsreise (scho siün-scheu) nach den 4 Yo. In Yao's 74. Jahre machte Yü-Schün zuerst diese Visitationsreise bei den 4 Yo. In Yao's 97. Jahre heisst es p. 114: der Sse-tu (Yü) machte eine Inspectionsreise (siün) in den 12 Provinzen; diese ist aber wohl verschieden davon.

Ich weiss auch nicht, ob die Reisen Yü's, die das Bambubuch erwähnt, hieher gehören. Im 5. Jahre, sagt er, machte er die Visitationsreise (siün-scheu) und versammelte

---

140) I-tsu ist ein ungewöhnlicher Ausdruck. Legge übersetzt ihn the cultivated ancestor; Gaubil: il alla à Y-tsou, un des noms de la salle des ancetres! Medhurst the accomplished ancestor.

die Vasallenfürsten (tschu-heu) am Berge Thu.[141]) Im 8. Jahre versammelte er die Vasallenfürsten am Hoei-khi — noch ein Berg in Schao-hing in Tsche-kiang — und liess den Chef von Fang-fung hinrichten. Meng-tseu I, 2, 4, 5 und VI, 2, 7, 4 spricht von den Visitationsreisen der alten Kaiser (sien-wang); da er an erster Stelle ein Sprichwort der D. Hia (Hia yen) anführt, geht sie wohl auf unsere Zeit; s. die Stelle unten S. 115. Diese Visitationsreisen dauerten auch zu Anfang der D. Tscheu noch fort nach Schu-king C. Tscheu-kuan V, 20, 14.

Hauptrücksichten bei der Regierung. Wir sehen hier bei den Besuchsreisen Schün's schon einige Gegenstände genannt, welchen die Aufmerksamkeit der Kaiser besonders gewidmet war; dahin gehörte nach Meng-tseu I, 2, 4, 5 und VI, 2, 7, 2 die Aufsicht auf den Anbau der Felder und nach dem C. Schün-tien die Regelung der Zeiten, von Mass und Gewicht und Gebräuchen gleichmässig im ganzen Reiche. Bemerkt ist schon, dass während jetzt unter den 6 grossen Tribunälen das Kriegsdepartement (ping-pu) eines derselben ist, in dieser alten Zeit kein solches vorkommt, wie den prinzipiell eine Unterwerfung der rohen Stämme durch Gewalt und Krieg, wie in Europa, den Prinzipien dieser alten Kaiser gänzlich entgegen war. Man hatte ohne Zweifel ein Heer, aber die Chinesen waren kein eroberndes Volk, es diente nur, die Vasallenfürsten in Gehorsam zu halten. Meng-tseu VI, 2, 7, 2 spricht von 6 kaiserlichen Heeren (lo sse), die die Vasallenfürsten entfernten (i), wenn sie 3 mal nicht

---

141) Im C. Y-tsi 2, 4, 8 heisst es von Kaiser Yü: Ich heirathete am Thu-schan. Dies soll nach den Schol. der Name eines Fürsten sein, dessen Tochter er heirathete. Der Hügel, der der Herrschaft den Namen gab, lag in Ngan-hoei, 8 Li südöstlich von Hoai-yuen in Fung-yang-fu,

bei Hofe erschienen, s. oben S. 98. Die 6 Heere werden nach Yn-tsching III, 4, 1 gegen Hi und Ho von Kaiser Tschung-kang unter dem Oberbefehl von Yn-heu gesandt; unter den Tscheu kommen sie öfter vor, Schu-king V, 1, 1, 7 u. s. w. Das Bambubuch lässt Yao A⁰ 12 zuerst ein Heer einrichten (scho schi ping). Im C. Ta-yü-mo II, 2, 20 fg. klagt Schün, dass nur der Miao-(Fürst) nicht gehorche, er (Yü) solle hingehen und ihn zurechtsetzen (tsching). Yü versammelte darauf alle Vasallenfürsten und sprach angeblich zu den Führern (sse, oder zum Heere): Ihr Menge hört Alle meinen Befehl. Stüpid ist Yeu-Miao, unwissend, irrend und ohne Achtung, voll Verachtung und Insolenz gegen Andere hält er nur sich für weise, tritt entgegen den rechten Prinzipien (tao), zerstört (vernichtet) die Tugend; die Weisen (kiün-tseu) lässt er auf dem Felde (ye), die Unweisen stellt er an; das Volk verwirft ihn und schützt ihn nicht; der Himmel sendet Ungemach auf ihn herab; daher habe ich Eure Menge von Kriegern (sse) versammelt mit dem Auftrage des Kaisers, den Verbrecher anzugreifen. Mit vereinten Herzen und (vereinter) Kraft geht vorwärts, so werdet ihr siegen und Erfolg haben. Nach 3 Decaden (30 Tagen), heisst es weiter, widerstand das Volk der Miao aber noch dem Befehle, da kam Y dem Yü zur Hilfe und sprach: Nur Tugend bewegt den Himmel; nichts ist so ferne, was sie nicht erreicht. Uebermuth bringt Verlust, Demuth erhält (erlangt) Mehrung, — das ist des Himmels Weg (Prinzip). So als der Kaiser (Schün) zuerst (vor seiner Thronbesteigung) noch am Berge Li (30 Li südlich von Phu-tscheu in Phing-yang-fu in Schan-si) lebte (und seine Eltern und sein Halbbruder ihn verfolgten), ging er auf's Feld und rief weinend zum mitleidigen Himmel (vgl. Meng-tseu V, 1, 1, 2 fg.) wegen Vater und Mutter und nahm auf sich alle Schuld und alles Uebel; er diente respectvoll und wartete auf (seinem Vater, Ku-seu) ernst und furchtsam, bis Ku durch sein Beispiel

auch gebessert wurde. Solche redliche Gesinnung bewegt die Geister, um wie viel mehr die Yeu-miao? Yü verneigte sich bei dieser glänzenden Rede und sagte: Ja (so ist's), führte sein Heer zurück und entliess die Truppen. Der Kaiser breitete aus seine friedlichen Tugenden (wen te, im Gegensatze zu den kriegerischen), führte den Schilder- und Federtanz zwischen den beiden Treppen (des Hofes) auf und nach 7 Decaden unterwarfen sich die Yeu-miao. (Die Yeu-miao werden die sein, die nicht versetzt wurden, sondern in der Provinz (? Yeu) blieben). Mag diese Einkleidung auch ein späteres Gewand sein, so ist sie doch im altchinesischen Geiste. Wenn die Chinesen dieser alten Zeiten nach aussen durchaus als kein kriegerisches und eroberndes Volk erscheinen, sondern durch gute Gesetzgebung seiner Herrscher die Barbaren der Civilisation zu gewinnen trachteten, so müssen wir, was dann die innere Verwaltung betrifft, besonders hervorheben, die Sorge dieser für die Ernährung des Volkes, den Unterricht, — wobei auch die Musik eine grosse Rolle spielt, — gegen die Uebertreter dagegen die Anwendung von Strafen; wir geben daher noch, was der Schu-king über diese Punkte enthält und sprechen dann von den Regierungsgrundsätzen der alten Kaiser.

Die Chinesen sind früh zu der Einsicht gelangt, dass es sinnlos sei, dem armen Volke von einem moralischen Verhalten zu reden, wenn es nichts zu beissen und zu brechen hat. Die Stelle C. Schün-tien II, 1, 16, wo Schün den 12 Mu vor allen zuerst die Ernährung des Volks und die Einhaltung der gehörigen Zeiten empfiehlt, ist schon oben S. 108 erwähnt. Im C. Ta-Yü-mo II, 2, 7 sagt Yü zum Kaiser: „O bedenke es, die Tugend besteht im guten Regieren und die Regierung zeigt sich in der Ernährung des Volks. (Die 5 Elemente) Wasser, Feuer, Metall, Holz, Erde und die Feldfrüchte müssen geordnet (geregelt) sein. Die Herstellung der Tugend (tsching te), der nützliche Gebrauch

derselben (li-yung) und der reichliche Lebensunterhalt (heu seng) muss in Harmonie sein (wei ho). Wenn diese 9 werthvollen Dinge (kung) in Ordnung sind, so muss dies durch Gesänge gefeiert werden.“ In dem C. Y-tsi II, 4, 1 rühmt Yü sich, dass er die Wälder niederhieb und Y der Menge zeigte, wie sie zum Fleischgenusse komme, wie er den 9 Flüssen (d. i. den Flüssen der 9 Provinzen) den Ausgang eröffnete, sie ins Meer leitete, (Bewässerungs-)Gräben und Kanäle vertiefte, sie in die Flüsse leitete und (Heu-) Tsi der Menge das Säen lehrte und sie anleitete, diese ihre mühsame Kost zu ihrer Fleischspeise sich zu verschaffen, sie antrieb, auszutauschen,[142]) was sie hätten mit dem, was sie nicht hätten und ihre aufgehäuften Vorräthe zu verwenden, so dass das Volk Korn hatte und die 10,000 Herrschaften gut regiert waren.

Auch das C. Hung-fan im Schu-king V, 4, 5, das auf Yü zurückgehen soll (Legge T, III p. 56 und 321) spricht davon, wie die Erde zum Säen und Einärndten dient. Im U Yuei Tschhün-thsieu, auch im I-sse B. 12 f. 60, sagt Yü: Ich habe gehört, wenn ein Mann nicht pflügt (keng), dann entsteht eine Hungersnoth (ki); wenn eine Frau nicht Maulbeerbäume zieht (sang), wird sie frieren u. s. w. Diese späte Auctorität ist etwas unsicher, aber im Geiste des Alterthums. Eine etwas späte Auctorität, aber auch im Geiste des Alterthums, ist, was über die Sorge der alten Kaiser in der Unterstützung des Ackerbau's Meng-tseu VI, 2, 7, 2 sagt. Er spricht da von den Inspectionsreisen der alten Kaiser zu dem Ende und den Aufwartungen der Vasallenfürsten am Hofe (schu-tschi): „im Frühlinge sah man nach den Pflügenden und ergänzte, wo nicht genug waren, im Herbste sah man nach den Schnittern und ergänzte, wo es mangelte — wiederholt I, 2, 4, 5 — betrat der Kaiser eines Gränze und (frisches) Land war angebrochen (tu ti pi), waren die Felder gut bebauet (tien ye

---

142) Mittags-Märkte soll schon Hoang-ti errichtet haben nach Y-king Hi-tse 13, 4, II p. 530; über ihre Einrichtung unter den Tscheu s. m. Abh. „Gesetz und Recht im alten China“ a. d. Abh. d. Ak. X, 3 S. 717 fg.

schi), ernährte man die Greise und ehrte die Weisen, bekleidete ausgezeichnete Talente mit Aemtern, dann gab es Belohnungen (khing), Belohnungen mit Land. Fand er aber beim Betreten der Gränzen den Boden (tu ti) mit wildem Grase bewachsen (hoang wu), die Greise vernachlässigt, die Weisen zurückgesetzt, räuberische Abgaben-Erheber (pheu khe) in Aemtern, so wurde der Fürst getadelt (jang); den Schluss s. oben S. 98.

I, 2, 45 heissen diess die Besuchsreisen der alten Kaiser (sien wang). Ein Sprichwort der Hia sagt: wenn unser Kaiser nicht seine Reise (yeu) macht, wie können wir Ruhe haben (hieu)? Wenn unser Kaiser nicht seine Excursion macht (yü), wie können wir Hülfe erlangen (tsu)?; eine solche Reise Yeu und Yü war auch Regel (tu) für alle Vasallenfürsten (tschu-heu).

Es waren für die Sicherung des Unterhaltes Magazine angelegt, wenn C. Ta Yü-mo II, 2, 7 und 8 dieses besagt. Die Erde, sagt der Kaiser da, ist jetzt geordnet, der Himmel ? vollendet (tsching), die 6 Magazine (lo-fu der Elemente) und die 3 Geschäfte (san sse, Dinge) sind vollkommen geregelt, so dass die 10,000 Generationen beständig sich darauf stützen können. Im C. Yü-kung III, 1, 2, 15 heisst es: die 6 Magazine (lo-fu) (für die materiellen Reichthümer) waren ganz geordnet (Khang tsieu).

Aus folgender Stelle sehen wir, es war neben der Ernährung aber auch die Bildung des Volkes berücksichtigt. Dazu war nach C. Schün-tien II, 1, 19 der Sse-tu (Minister des Unterrichts ist nicht umfassend genug) bestellt. Es ist hier nicht vom theoretischen Unterrichte die Rede: Das Volk (die 100 Familien), sagt der Kaiser, liebt sich nicht gegenseitig. Die 5 Verhältnisse (u pin) werden nicht befolgt; du (Sie) ertheile ehrerbietig die 5 Belehrungen (u kiao), aber mit Milde (die 5 Ordnungen oder 5 Belehrungen bezieht Khang-sching auf die Verhältnisse von Vater, Mutter, älteren und jüngeren Bruder und Sohn, aber nach Meng-tseu III, 1, 4, 8 beziehen sie sich später auf die Pflichten zwischen Eltern und Kindern, Fürst und Unterthan, Mann und Frau, älteren und jüngeren Bruder und Freunde). Das C. Y-tsi II, 4, 6 sagt:

Für all die Schwätzer und Verläumder, die nicht im Rechten sind, ist die Schiessscheibe (heu), sie aufzuklären, der Stock (die Peitsche, tha), sie zu erinnern, das Buch (schu? die Volksregister) dient zur Erinnerung.[143])

Eigenthümlich ist den Chinesen die Wichtigkeit, welche so früh schon Versen und der Musik[144]) beigelegt wird Meng-tseu V, 1, 5, 7 und 6, 1 spricht von Sängern (ngeu kho tsche), die Schün und Ki besangen; yung im C. Y-tsi II, 4, 9 ist der Gesang. Der Vorstand der Musik soll nach C. Schün-tien II, 1, 24 die Söhne (oder Prinzen, scheu-tseu) lehren, Geradheit aber mit Milde, Güte aber mit Ernst, Strenge aber ohne Grausamkeit, Eifer aber ohne Hochmuth. Gedichte sprächen die Absicht aus, der Gesang sei ein gedehntes Wort (Ton), die Töne stützten sich auf diese, die

---

143) Die Kürze des Ausdrucks macht die Stelle dunkel. Bogenschiessen war in altem Brauche nach Legge zur Stelle. Tha ist aushauen im C. Yue-ming IV, 8, 3, 10; von Schün heisst es im C. Schün-tien II, 1, 8: „er machte den Stock zur Strafe beim Unterrichte. Schriftliche Aufzeichnungen (schu, aus Pinsel Cl. 129 und Mund Cl. 73) auf Zeug oder Tafeln kommen auch sonst später vor im C. Thai-kia IV, 5, 1, 2 macht der Minister Y-yn Thai-kia eine Schrift (schu) mit Vorstellungen; ebenso ibid. 2, 2 v.; im C. Yue-ming IV, 8, 1, 2 der Kaiser Wu-ting — die Vorstellungen und Erlasse waren also schriftlich. Das Scheibenschiessen diente zur Disciplin. Man registrirte die Aufführung.

144) Die Chinesen, sagt M. d'Irrison Etudes s. la Chine contemporaine. Paris 1866 p. 163 sq. haben seit lange die hohen ausdrucksvollen und moralisch wirkenden Functionen der Musik begriffen und doch hört man noch jetzt nichts als Unisoni und Octaven; sie wissen nichts von Harmonie; für unsere Musik haben sie kein Ohr. Dagegen haben sie ein zartes Gefühl für den Klang (timbres); sie unterschieden 8 tönende Körper, gegerbte Felle, Steine, Metalle, gebrannte Erde, Seide, Holz, Bambu- und Flaschenkürbisse sind da die Musikinstrumente, die sie daraus fertigen u. p. 170: Ihre Vocalmusik ist noch in der Kindheit, ein einförmiges Recitativ; sie hatten nach p. 171 zuerst das lyrische Drama.

Noten (liü) müssten mit diesen harmoniren, die 8 Töne (? Arten von Instrumenten) müssten zusammenstimmen, dass sie nicht wider einander stritten, so würden Geister und Menschen in Harmonie sein.[145]) Im C. Y-tsi II, 4, 4 sagt der Kaiser: ich wünsche zu hören die 6 Noten (liü), die 5 Töne (sching, kung, schang, kio, tschung und yü), die durch sie bestimmt werden, die 8 Yn (Cl. 180, hier nach Legge die 8 Arten musikalischer Instrumente aus Seide, Bambu, Metall, Stein, Flaschenkürbis, irdener Waare, Leder und Holz, nach Pan-ku B. 21 f. 2), die durch sie regulirt werden.[146]) Im C. Ta Yü-mo II, 2, 7 heisst es nach obiger

---

145) Wenn die siegreiche Armee zurückkehrt, wird im kaiserlichen Ahnensaale ein grosses Opfer dargebracht und der Musikmeister (yo-sse) lehrt die Musici den Triumphgesang. Tscheu-li B. 22 f. 50, vgl. 29 f. 41. Die blinden Musici besingen die Abkunft der Fürsten und die 8 Tugenden ib. 23 f. 26; 9 Arien nennt f. 39. So unter der 3. D. Tscheu die Anwendung von Gesang und Musik.

146) Die folgende Stelle ist sehr dunkel. Die Harmonie oder Disharmonie aller musikalischen Instrumente scheint mit der guten oder schlechten Ordnung der Regierung in Verbindung gebracht und aus den eleganten Compositionen, die vom Hofe ausgingen, und den Gesängen und Balladen, die vom Volke dargebracht wurden, geschlossen zu werden. So die tägliche Erklärung (yü-tschi, ein Commentar vom J. 1680) und zum Theil Ngan-kue. Man kann das allenfalls in die Worte des Textes: tsai schi hoe, i tschu na u yen hinein-, aber schwerlich daraus herauslesen. Der Text scheint lückenhaft oder verdorben. Pan-ku in der Geschichte der frühern D. Han B. 21 f. 8 v. hat statt jener Worte hier die Worte: thsi schi yung, i tschu na u yen. Wu-tschang versteht da unter den 7 Anfängen (thsi schi) die 5 Noten mit den 2 Halbtönen; yung ist der Gesang. Die folgenden Worte versteht Pan-ku wie Ngan-kue. Gaubil p. 37 übersetzt die ganze Stelle: Quand je veux entendre la musique, les cinq sons, les huit modulations, j'examine ma bonne ou ma mauvaise conduite; je souhaite, quo'n m'offre ces chansons qui sont adaptées aux cinq sons, vous savez tout distinguer. Undeutlich ist auch § 6 kung i na yen. Kung — sonst die Gewerker, hier

Stelle S. 114: Wenn die 9 Dienste vollendet (kieu-kung), so muss dies gefeiert werden durch Gesänge; das Volk abzuhalten, bediene dich freundlicher Worte (hieu, eigentlich Ruhe), bessere es durch die Majestät (des Gesetzes), treibe es an mit den 9 Gesängen (über obige9 Gegenstände), so wird es am Erfolge nie mangeln. Vgl. auch die Stelle C. Y-tsi II, 4, 9 (s. b. Cultus). II, 4, 11 gibt mehrere moralische Sprüche in Versen (kho), die der Kaiser verfasste. Er machte einen Vers, der besagte: „Beauftragt mit dem Mandate des Himmels (thien tschi ming) müssen wir zu jeder Zeit auch im Kleinsten aufmerksam sein" (wei schi wei khi). Ein anderer Vers sagte, „wenn das Oberbein (ku) und der Oberarm (kuang, die Glieder) freudig wirken (hi tsai), dann erhebt sich das Haupt (yuen scheu ki tsai) und die 100 Beamten erfüllen glänzend ihren Beruf (pe kung hi tsai)."

Kao-yao verneigte das Haupt und sprach laut: Bedenke es wohl! Du hast den Anführer zu machen und dass die Sachen Fortgang haben, sorgfältig auf die Anordnungen

---

die Musikmeister — dienen die Worte zu empfangen (i na yen), sie in Gesänge zu bringen (so übersetzt Legge hier: schi eul yang tschi, aber im Index rewrite and publish, § 11 yang yen aber speak loudly and rapidly).

Eigen ist noch Li-ki C. Yo-ki 19 f. 15 v. (16 p. 91): Kuei (der Musikvorstand unter Schün, s. S. 106) begann die Musik zu regeln, um zu belohnen die Vasallenfürsten (tschu-heu), die Tugend hatten. Ist ihre Tugend vollkommen, lehren sie sie hochhalten, so dass die 5 Früchte zur rechten Zeit reifen, dann belohnt man sie mit einer Musik. Wenn daher (ein Fürst) bei der Leitung des Volkes sich anstrengt, dann sind seine Pantomimen (Tänze, wu) zusammenhängend (tschui) und lang, während wer sein Volk lässig regiert, dessen Pantomimen-Folge auch nur kurz ist, daher braucht man nur seine Pantomimen zu sehen und erkennt (daraus) schon seine Tugend, wie aus seinem Todtennamen (Epitaphium, schi) seinen Wandel (hing) (Dann folgt die Stelle S. 119)

(Gesetze) zu achten. Aufmerksam prüfe oft, was du ausführst! Er sprach dann den Vers: „Wenn das Haupt einsichtsvoll ist, sind Oberarm und Oberbein (die Glieder) gut, alle Geschäfte haben einen ruhigen (Fortgang).“ Und wiederum sang er: „Wenn das Haupt (aber) gedrückt (tsung tso) ist, dann sind Oberbein und Oberarm müssig (träge, tso) und die 10,000 (alle) Dinge (Geschäfte) gerathen in Verfall.“ Der Kaiser gab dem Beifall. Man kann auch das C. U tseu-tschi kho (III, 3, 1, 4); den Gesang der 5 Söhne Thai-khang's, die diesen ermahnten, als er ausartete, hier anziehen. Im C. Y-tsi (II, 4, 9) und sonst wird eine eigene Musik Schün's erwähnt, Siao-schao (genannt), die in 9 verschiedenen Tonarten aufgeführt wurde (kieu ,tsching).

Das Bambubuch bei Legge Prol. T. III. p. 115 erwähnt unter Schün, dass er A⁰ 1 die Musik Ta-schao machte und schon unter Tschuen-hiao A⁰ 21, dass dieser ein Gedicht: Die Wolken-Musik machte. Im Lün-iü 3, 25 sagt Confucius: Die Musik Schao (Schün's) ist vollkommen schön und gut, und 7, 13 heisst es: Als Confucius in Thsi war, hörte er (die Musik) Schao; 3 Monate kannte er den Geschmack des Fleisches nicht und sagte: ich dachte nicht, dass eine Musik eine solche Höhe (tschi) erreichte wie diese und 15, 10, 5: die Musik sei der Schao mit den Tänzen (Pantomimen, wu). Li-ki C. Yo-ki 19 f. 16 (16 p. 92) heisst es: Die (Musik Yao's) Ta-tschang beleuchtet ihn (sein Wirken); die Hoang-ti's, Hien-schi zeigt die Vollendung (unter diesem Kaiser); die (Musik Schün's) Schao setzt fort (die Tugenden seines Vorgängers); die Hia's (Yü's) ist gross (ta ye); die Musik der D. Yn und Tscheu zeigen die Vollendung (tsin i). Schi-tseu im I-sse B. 10 f. 7 sagt: Kaiser Schün spielte die Guitarre (than khin) mit 5 Saiten und sang dazu sein Lied Nan-fung (der Süd-Wind). Dieses besagt: Des (milden) Südwinds Duft (hiün) kann zerstreuen (kiai) meines Volkes Trauer (wen), der Südwind, der zeitig kommt, kann aufhäufen (feu) meines Volkes Mittel (Schätze, tsai).[147]) Dass Schün die Guitarre spielte, sagt schon Meng-tseu V, 1, 2, 3 und darnach der Sse-ki 1, f. 15 v. u. a. und der Li-ki C. Yo-ki 19

---

147) Mit obigen Liederversen Schüns und Kao-yao's im C. Y-tsi und dem Liede Nan-fung Schün's bei Schi-tseu beginnt die Samm-

f. 15 v. (16 p. 91): Vor Alters machte Schün die Guitarre mit 5 Saiten, das Lied Nan-fung zu singen. (Obiger Vers Schün's wird auch sonst noch bei Späteren, z. B. dem Schol. des Li-ki u. dem Kia-iü im I-sse angeführt. Aus dem Khin-tsao gibt dieser dann ein Lied Nan-fung, das aber ganz anders lautet). Der I-sse B. 11 f. 6 citirt aus der Beschreibung alter und neuer Musik (ku kin yo lo) noch ein angebliches Lied Yü's: Ach! die übertretenden Wasser dringen bis zum Himmel (U-hu! Hung schui thao thien); das Volk da unten ist bekümmert (hia min tsieu pei); der Schang-ti fühlt Mitleiden (schang-ti yü tse); dreimal ging ich vorbei bei meiner Thür (san kao u men); ich trat nicht ein, der Vater zum Sohne (pu ji fu tseu); auf meinem Wege seufzte ich nur (tao schoai oder tshui tsie tsie); ich wünschte nicht, dass das untere Volk litte (pu yo fan hia min)." Es ist aber wohl die Frage, ob diese Liederverse alt und ächt oder nur später im Sinne der alten Kaiser ihnen in den Mund gelegt sind; vgl. zu letzterem Schu-king C. Y-tsi II, 4, 1 und 8.

Mit der Musik waren Tänze oder mimische Darstellungen (wu) wohl damals schon verbunden. Das C. Ta Yü-mo II, 2, 21 erwähnt wenigstens unter Schün den Tanz mit Federn und Schildern. Die Stelle aus Li-ki C. Yo-ki ist oben S. 118 schon angeführt. Als Ki-tscha, der Prinz von U, (544 v. Chr.) nach Lu kam und da die verschiedenen Lieder des Schi-king hörte und die verschiedenen Tänze mitansah, und dann sein Urtheil darüber abgab, kamen unter diesen auch der Tanz der grossen (Ta) Hia (Yü's) und der zum Tschao-Siao, der Musik Schün's) vor, s. Tso-schi Siang hia A⁰ 29 f. 31, S. B. 20 S. 497 fg. und Sse-ki B. 31 f. 7v., wenn die aus der Zeit Yü's und Schün's selber herstammten. Ueber die späteren Tänze und Pantomimen beim Cultus s. m. Abh. „Ueber den Cultus der alten Chinesen" (a. d. Abh. d. Ak. IX, 3 S. 73 und 116 fg.).

Wo der Unterricht nicht half und die Musik nicht

---

lung alter chinesischer Lieder (ku) vor der Sammlung der Gedichte der D. Thang, Thang schi ho kiai tsien schu, in der Staatsbibliothek v. J. 1732, s. m. Abh. über diese Sitz.-Ber. 1869 Juli.

sanft rührte, da sollten Strafen schrecken. Im C. Schün-tien II, 1, 11 heisst es: „Schün gab Gemälde (Bilder, siang) der Strafordnungen. Die Verbannung diente als Milderung der 5 Arten von Strafen (u-hing). Auch im C. Kao-yao mo II, 3, 6 heisst es: der Himmel straft (thao), die etwas verbrochen haben (yeu tsui); die 5 Strafen sind anzuwenden." Der allgemeine Ausdruck für Strafe ist Fa im C. Ta Yü-mo II, 2, 12, im C. Kan-tschi III, 2, 3, u. im C. Yn-tsching III, 4, 5 thien-fa, die Strafe des Himmels. (Die Strafen waren später (und wohl auch schon damals) nach Schu-king C. Liü-hing V, 27, 18: Schwärzung an der Stirne (me); Abschneiden der Nase (i), Abschneiden der Füsse (fei), Pallastdienst oder Castration (kung pi) und der Tod (ta-pi); s. m. Abh. Gesetz und Recht im alten China, Abh. d. Ak. X, 3 S. 729 fg.).

Dass die Beamten alle 3 Jahre geprüft (kao) und nach 3 Prüfungen degradirt oder befördert wurden, ist schon oben S. 108 erwähnt. Die Peitsche (pien) machte (bestimmte) nach C. Schün-tien l. c. Schün zur Strafe für die Beamten (kuan), den Stock (pho) zur Strafe beim Unterrichte (in Schulen); im C. Y-tsi II, 4, 6 ist dafür tha aushauen. (Nach C. Yue-ming IV, 8, 3, 10 geschah dies auf öffentlichen Märkten (schi). Aber von den 5 grossen Strafen (u-hing) konnte man nach C. Schün-tien bei gewissen Verbrechen durch Metall (kin) sich loskaufen (scho). Vergehen ohne Absicht (seng) oder durch Unglück (tsai) — dem Bilde nach: durch Wasser und Feuer — wurden verziehen (erlassen, schai); aber verhärtete und anhaltende (hu-tschung) Räuber — dem Bilde nach, der mit einer Lanze (Waffe) Kostbarkeiten (Cl. 154) nimmt, Tse wie § 20 — wurden bestraft.[148]) Man muss aufmerksam sein, sagte er, aber bei der Strafe auch Mitleid zeigen. Nach § 20 machte er

---

148) So Tse hing. Legge p. 39 übersetzt mit Ngan-kue tse hing mit dem Tode bestrafen, tse = scha, aber tse heisst nicht Tod.

Kao-yao zum Criminalrichter (sse): „Da die Barbaren (Man und I) Hia (die Chinesen) beunruhigten, es Räuber u. Diebe (kheu, tse), Ausschweifende (kien) und Verräther (kuei) gab,[149]) sollte er die 5 Strafen anwenden, es sollten 3 Plätze (san tsieu) sein für Anwendung der Strafe (auf dem Felde, dem Marktplatze und für die Prinzen am Hofe), 5 erlei Verbannungen nach besonderen Plätzen (tse), für diese 5 Plätze wurden 3 erlei Wohnungen (kiü) angewiesen. Wenn er mit Einsicht (ming) verfahre, werde er eine redliche Unterwerfung erzielen." Im C. Ta-Yü-mo II, 2, 11 und 12 rühmt Kao-yao des Kaisers Verfahren und namentlich seine Milde. Die Strafe erstrecke sich nicht auf die Erben (fa fei ki tse), Belohnungen dagegen auf Geschlechter hinaus (schang yen iü schi); er verzeihe (yeu) Vergehen (kuo, blosse Uebertretungen), ohne Rücksicht auf die Grösse (wu ta) derselben, aber wo Grund (Absicht) dazu sei, strafe er ohne Rücksicht auf die Kleinheit des Verbrechens. Wenn das Verbrechen (tsui) zweifelhaft, erfolge eine leichte (wei king, Strafe), wenn das

149) Die alten Urkunden zeigen uns China der Zeit nicht als ein Muster von Tugend, wie wohl Spätere es schildern; es fehlte nicht an Verbrechen. Aber dieser und anderen Stellen nach wurden sie, wenigstens zum Theil, von den Barbaren, die noch überall sassen, begangen; so nach C. Ta Yü-mo II, 2, 20 von den Miao und den San Miao nach C. Schün-tien II, 1, 12, wie hier von den Man und I. So wird die Stelle im C. Yü-kung III, 1, 2, 21 verständlich, wo im Yao-fu 300 Li für die (Barbaren) I, und 200 für die geringeren Verbannten (Tschai) und im Hoang-fu § 22 300 Li für die (Barbaren) Man und 200 für die weiterhin Verbannten (lieu) bestimmt sind, wie noch eine solche Verbannung an den Amur, Ili u. s. w. unter die Barbaren stattfindet, s. Ta thsing liü li Sect. 1. Man untercheidet noch die Verbannung auf 500 Li für eine bestimmte Zeit und bis 3000 Li (60 Tage weit ib. S. 17) für immer. Die Frauen folgen jetzt nach S. 15 den Verbannten ins Exil; Aeltern und Kinder können es und erhalten dann zu einer Niederlassung da das Nöthige; die Verbannung nach Ili wurde erst unter Khian-lung eingeführt. s. da S. 46 Note. S. auch ob. S. 102.

Verdienst (kung) zweifelhaft, aber eine grosse (wei tschung) (Belohnung). Besser als einen Nichtschuldigen tödten (iü khi scha pu ku), sei ein Irrthum (Fehler) und ein Nichtbefolgen der Regel (ning, schi pu-king). Diese Tugend, das Leben seines Volkes zu lieben, durchdringe (dann auch) die Herzen des Volkes und daher widersetze es sich nicht den Beamten.“ Man muss sich freuen, diese humanen Grundsätze in China schon vor 4000 Jahren als Norm aufgestellt zu finden, obwohl wir weit entfernt sind zu glauben, dass sie bei dem herrschenden Absolutismus immer beobachtet sind. Im C. Schün-tien (II, 1, 12) heisst es: „er verbannte den Kung-kung nach Yeu-tscheu, verwies (setzte gefangen) den Huang-teu auf den Berg Tsung, vertrieb die San-Miao nach San-wei und hielt Khuen bis zum Tode gefangen auf dem Berge Yü; nachdem diese 4 Verbrecher gestraft waren, unterwarf sich das ganze Reich.“ Vgl. auch C. Kan-tschi (III, 2, 3).[150]) Im C. Yn-tsching (III, 4, 3) heisst es: „die früheren Kaiser waren sorgsam (achteten sorgsam) auf des Himmels Verbote und ihre Minister (tschin) beobachteten die beständigen Gesetze. Die 100 Beamten unterstützten die Regierung und ihr Fürst war so voll Einsicht. In jedem Jahre im ersten Monate des Frühlings (Meng-tschhün) ging ein Mann mit einer Glocke und hölzernem Klöppel auf den Strassen umher und rief aus: Ihr Beamte seid aufmerksam bei eurer Leitung, ihr Gewerker (kung) seid sorgfältig in

---

150) Der spätere Schue-yuen, auch im I-sse B. 12 f. 6 v., hat eine wohl nicht genug verbürgte Anekdote, wie Yü, als er einmal ausging, einem Verbrecher begegnete, vom Wagen stieg und sich nach ihm erkundigte und ihn beweinte. Die Beamten zur Rechten und Linken sagten: Dieser Verbrecher folgte nicht dem rechten Wege (tao), warum ist der Kaiser bekümmert (thung)? Er erwiederte: Unter Yao und Schün hatten alle dessen Sinn (sin, Herz), jetzt folge jeder nur seinem eigenen Sinn, darum sei er bekümmert; ähnlich der U-Yuei Tschhün-thsieu ib.

eurem Geschäfte, ist einer nachlässig, so hat das Reich (pang) beständige Strafen dafür." Hi und Ho hatten damals unter Kaiser Tschung-khang sich vergangen und eine Sonnenfinsterniss nicht angezeigt. Das Bambubuch unter Schün A° 3 sagt auch: Schün befahl Kao-yao die Strafgesetze zu machen (tso hing). Der Ausdruck Siang, Bild, auch Siang-hing, die abgebildeten Strafen, im C. Y-tsi II, 4, 8 scheint darauf hinzuweisen, dass die Strafen bildlich dargestellt waren zum Abschrecken.[151])

Aber diese gewaltthätigen Regressivmassregeln galten nur für eine traurige Nothwendigkeit. Grosses Gewicht legte man auf die Ceremonien (li). Schün ordnete nach C. II, 1, 7 die 5 Gebräuche (sieu u li). Im C. Kao-yao-mo II, 3, 6 heisst es: Der Himmel ordnete (tschi) die Ceremonien an, von uns gehen die 5 Ceremonien (Bräuche, u li) aus, und so werden sie angewandt. (Es sind wohl die Religions-, Trauer-, Fest- (Gast-), Kriegs- und Staats-Gebräuche, nach Anderen kia-li, die bei freudigen Vorfällen). Das C. Schün-tien II, 1, 23 spricht von 3 Bräuchen (san-li, da versteht man den Dienst des Himmels, der Erde und der Ahnen). Der Schi-tsung steht ihnen vor. Obwohl die Einzelheiten fehlen, mag doch vieles vom spätern Ceremoniell in diese frühe Zeit mit hinaufreichen, das Verbeugen und Verneigen des Hauptes bis zur Erde (tschhui pai khi scheu) hat schon das C. Schün-tien II, 1, 21 fg.[152])

---

151) Ueber die Civil-Jurisdiction fehlen die Data. Meng-tseu V, 1, 5, 7 u. 6, 1 sagt: nach Yao's Tode kamen die Processirenden (Streitenden, sung-yo) nicht zu Yao's Sohn, sondern kamen zu Schün, als ob die Kaiser persönlich die Streitigkeiten entschieden hätten. Wenn es kein Privatgrundeigenthum gab, mussten der Civilklagen nur wenige sein.

152) Die 6 Geschicklichkeiten (lo i), worin die Söhne des Staats unter der 3. Dynastie unterrichtet wurden, waren: 1. die 5 Arten von Gebräuchen, 2. die 6 Arten der Musik, 3. die 5 Arten, die Pfeile

Regierungsgrundsätze.[153]) Die ersten Capitel des Schu-king enthalten manche derselben; sie betreffen vornehmlich den Kaiser und die Beamten, auf die alles ankommen soll; sind die nicht die rechten, dann wankt aber auch der ganze Bau. Wir wollen sie nach den Kategorien, wenn auch nicht ganz strenge, scheiden. Der Kaiser soll nach C. Kao-yao-mo II, 3, 1 vor Allem selbst ausgezeichnet gut sein. — vgl. dazu das Lob Yao's im C. Yao-tien I, 1 § 2. — Uebt er, sagt Kao-yao-mo da, beständig seine Tugend, dann wird man ihm einsichtsvoll Rath ertheilen und damit

---

abzuschiessen, 4. die 5 Arten, den Wagen zu lenken, 5. die 6 Arten der Schrift (lo schu) und 6. die 9 Arten, zu rechnen; s. Tscheu-li B. 13 f. 27 (14 f. 60).

153) Die Analyse der Schriftcharactere erschliesst uns einige Anschauungen von der Regierung zur Zeit der Schriftbildung, die auch damals noch galten. J ist mehr allgemein reguliren, ordnen im Schu-king C. Ta yü mo (II, 2, 2); tsching, regieren, eben da, und öfter eigentlich das Rechte (tsching) bewirken, selbst den Stock in der Hand (Cl. 66); schi II, 2, 8 geht offenbar von der Regulirung der Gewässer (Cl. 85) aus; fa, Gesetz, ist eigentlich das Wasser (Cl 85) ablassen, das eine grosse Thätigkeit verlangte.

Tschin (Cl. 131), der Unterthan und Beamte II, 2, 2 u. s. zeigt im alten Character: die gebückte Stellung oder nach Klaproth den Ceremoniehut. Im C. Y-tsi II, 4, 3 nennt der Kaiser diese aber ihm nahestehend Lin, (im C. Kao-yao-mo II, 3, 1 seine Gehülfen (Pi)). Sie sind nach II, 4, 4 seine Oberbeine und Oberarme (Ku kuang), er ist ihr Haupt (Yuen scheu). Wang, König oder Kaiser, deutet schon Confucius als das vermittelnde Glied zwischen den 3 Grundwesen Himmel, Erde und Mensch. Der Character für Ti ist weniger deutlich. Das Zeichen für Fürst, Kiün, ist zusammengesetzt aus Mund (Cl. 30) und eine Hand, die eine Linie ergreift, das Rechte zu erhalten; Heu, Fürst, von i leiten und Cl. 30 Mund, (durch Befehle, die vom Munde ausgehen); der umgekehrte Character Sse, Beamter ist schon in Sse-tu; Sse (Cl. 33) von 1 und 10 (Cl. 24), der vollkommenen Zahl, ist ursprünglich der vollendete Mann. Man sieht das Symbolische dieser Bezeichnungen!

übereinstimmend ihm beistehen. Cultivirt er sorgfältig seine Person, denkt beständig darauf sich auszubilden, dann werden die 9 Grade der Verwandtschaft (des Clan's) Liebe gegen einander hegen, alle Einsichtsvollen seinem Dienste mit Eifer sich widmen, Nahe und Ferne wird er so erreichen. Es kommt darauf an, die Menschen zu kennen, dem Volke Ruhe zu verschaffen. Yü sagt, dies wurde selbst dem Kaiser schwer; kennt er die Menschen, so ist er weise, und kann die geeigneten Aemter den Leuten geben; schafft er dem Volke Ruhe, so ist er wohlwollend und das schwarz(köpfig)e Volk liebt ihn. Ist er so weise und gütig (wohlwollend), was braucht er dann wegen Huan-teu besorgt zu sein und die Miao zu versetzen (s. S. 123); was braucht er da glatte Worte zu fürchten, ein schmeichelndes Aeussere und Listen? Kao-yao sagt dann § 3: Auf 9 Tugenden (kieu te) komme es dabei an. Yü fragt welche? Kao-yao sagt: Er sei weit (liberal, khuang)[154]), aber fest (ernst, li); weich (nachgiebig, jeu),

---

154) Die Mandschu-Uebersetzung der 9 Tugenden ist folgende; sie ist freilich nichts als die Annahme der neueren chinesischen Ausleger (vgl. Legge Pref. T. III 1, p. VII):

Onco bime olhoba. weit (freigebig) — aber behutsam
genggen bime i lingga. mild — aber standhaft (fest)
nomhon bime gungnecuke. freundlich (gut) — aber ehrfurchtsvoll
mutengge bime ginggun. fähig (geschickt) — aber aufmerksam
dahasu bime fili. nachgiebig — aber fest, (beständig)
sijirhon bime nesuken. gerade (aufrichtig) — aber freundlich (sanft)
kemuugge bime hanja. gemässigt (pflichttreu) — aber enthaltsam
yanggan bime jingji. stark (fest) — aber gewichtig (solide)
etenggi bime jurgangga. kräftig (tapfer) — aber gerecht

Die einzelnen Mandschu-Wörter haben natürlich aber auch verschiedene Bedeutungen, die wir nicht alle aufführen konnten. Aber keine Uebersetzung, auch die Legge's nicht, wird allgemein befriedigen; die chin. Ausdrücke sind zu kurz, zu vieldeutig und unbestimmt. Die Vergleichung der Parallelstellen hilft auch nicht viel. Die Etymologie der Charactere erforderte eine ausführliche Erklärung jedes einzelnen, sonst gewährte sie wohl einige Einsicht:

aber feststehend; kurzgefasst (yuen), aber respektvoll (kung, von Yao C. I, 1, 1, von Schün C. II, 1, 1); die Zügel anziehend (loen), aber mit Ehrfurcht (king); gelehrig (yao), aber kühn (i); geradaus (tschi), aber (weichherzig) milde (wen, von Schün C. II, 1, 1); voll Urtheil (kien, vgl. II, 2, 12), aber unterscheidend (lieu); kräftig (kang), aber fest (se), (von Schün C. II, 1, 1); stark (khiung), aber gerecht (i). Wo diese Eigenschaften sich entfalten und beständig sind, da ist es gut. (Es kann dies auf den Kaiser, wie auf die Beamten gehen, wohl mehr auf die letzteren.) Er fährt fort § 4: Wer täglich 3 dieser Tugenden entfaltet, der kann früh Morgens und Abend seine Familie regeln und erleuchten. Wer täglich streng und ehrerbietig 6 dieser Tugenden cultivirt, kann glänzend als Beamter (tsai) ein Lehen oder Reich (pang) verwalten. Wenn solche Männer empfangen und angestellt werden, dann haben die Besitzer von 9 Tugenden alle Dienste; Männer die Tausende regieren können, sind in Aemtern und Männer über 100 stehen an der Spitze. Die 100 Beamten erfüllen zur rechten Zeit ihre Pflichten, übereinstimmend mit (fu) den 5 Tschin (den Jahreszeiten nach den darin dominirenden Elementen) und ihre Obliegenheiten (Pflichten) werden erfüllt (schu tsi khi yng). Möge daher, heisst es § 5, (der Kaiser) die Lehenfürsten (yeu-pang) nicht lehren Excesse (i) und Begierlichkeit (yo); er sei vorsichtig (king) und sorgsam (ye oder nie), denn in 1 oder 2 Tagen gibt es vielerlei (10,000) Sachen (zu thun). Möge er die Masse der Beamten nicht nachlässig (kuang) lassen[1]; es ist das Werk des Himmels, sie wirken für ihn. (Die folgende Stelle s. bei der Religion S. 132.) S. Yü's Lob, als Schün ihn zum

---

So ist khuang ursprünglich ein weites Obdach für Schafe (huan) — daher — weit, liberal; li, die Kastanie, weil sie ein hartes Holz hat, hart, fest; jeu, der biegsame Lanzenstiel, weich, nachgiebig (vgl. C. II, 1, 16); das folgende li, Cl. 117, ursprünglich ein aufrecht stehender Mann, — fest stehend oder auftretend u. s. w.

Thronfolger bestimmt im C. Ta-Yü-mo II, 2, 14. Folgende Maximen enthält das C. Ta-Yü-mo II, 2: Yü sagt § 2: Kann der Fürst die Schwierigkeiten seines Fürstenamtes überwinden, kann der Minister (Diener) die Schwierigkeiten seiner Ministerstelle überwinden, dann ist die Regierung gut geordnet und das schwarz(köpfig)e Volk erstrebt die Tugend. Der Kaiser sagte: Ja, wenn dem wirklich so ist, dann werden gute Worte nicht verborgen, es liegen nicht vernachlässigt auf dem Felde Tugendhafte und Weise,[155]) die vielen (10,000) Lehenherrschaft erfreuen sich (geniessen) alle der Ruhe. Aber die (Ansichten) der Menge zu erforschen, sich (seine Meinung) aufzugeben und den Menschen (andern) zu folgen, nicht zu unterdrücken den Hülflosen, nicht vernachlässigen den Bekümmerten und Armen, das vermochte nur der Kaiser (Yao). Yü sagte nach § 5, dem rechten Wege folgen (hoei-ti), bringt Glück (ki), dem Bösen (y, Uebel) folgen, Unglück (hiung). (Dies folgt sich) wie der Schatten und das Echo. Y sagte: Hüte dich sorgsam, auch wo du nicht besorgt bist. Verstosse nicht gegen Gesetz (fa) und Maass (tu), ergehe dich nicht in Excessen (i); ergib dich nicht übermässig dem Vergnügen (lo); bei Verwendung der Weisen (hien) trete keiner dazwischen (voe eul); das Böse (siai) zu meiden (abzuthun), sei nicht bedenklich (i), bedenkliche (zweifelhafte, i) Pläne führe nicht aus.[156]) Deine 100 Absichten (tschi) müssen immer

---

155) Das Gegentheil wirft Schün im C. Ta-yü-mo II, 2, 20 dem Fürsten der Miao vor. Voll Verachtung und Insolenz gegen andere, halte er nur sich für weise, widerstrebe den rechten Prinzipien (Tao), vernichte die Tugend, vernachlässige die Weisen (Kiün-tseu), stelle Unweise an; das Volk verwerfe ihn und liebe ihn daher nicht, der Himmel sende ihm alles Ungemach.

156) Als ein warnendes Beispiel wird im C. Y-tsi II, 4, 8 Yao's Sohn Tan-tschu angeführt, der sich der Insolenz, Zerstreuung und übermüthiger Unterdrückung hingab und Tag und Nacht es nicht liess s. S. 102.

licht (hi, vernünftig) sein; handle nicht gegen das Recht (Tao, den rechten Weg), um das Lob der 100 Familien (des Volkes) zu erlangen; widersetze dich (fo) nicht den 100 Familien, deinen eigenen Gelüsten (Wünschen) zu folgen (i tsung khi tschi yo). Sei nicht träge (tai), nicht nachlässig (hoang), so werden die 4 Barbaren (sse-i) von allen Seiten kommen zu deiner Herrschaft. (Vgl. damit C. Schün-tien II, 1, 16; da ermahnt Schün die 12 Gouverneure, seid freundlich gegen die Fernen (jeu yuan) und habt die Fähigen in der Nähe (neng eul), ehrt die Tugendhaften (tün te) und vertraut den Ersten (Guten, yün yuen), seid schwierig (weist zurück) die Listigen (nan jin), dann werden die Barbaren Man und I sich unterwerfen.) Die folgende Stelle § 7 ist schon oben S. 113 bei den Mitteln der Regierung angegeben. Als Schün Yü zum Nachfolger bestimmte, äussert er sich etwas dunkel in einem Wortspiele § 15. Das Menschenherz schwebt in Gefahr zu fallen (wei wêi), das Herz des Tao — sonst der rechte Weg, das rechte Princip — aber ist fein (tao sin wei wei, s. Note 158). Sei wohl auswählend (tsing), sei einig (i), treu festzuhalten an der Mitte; § 16, (höre) nicht auf ungeprüfte Worte, (folge) nicht unüberlegten Rathschlägen von Rathgebern (siün tschi meu); keiner muss geliebt werden wie der Fürst, keiner gefürchtet werden wie das Volk. Hat die Menge keinen Fürsten zum Haupte, wen soll es da tragen? Ist der Fürst ohne Volk (Menge), wer erhält (bewahrt) ihm dann das Reich (Lehen, pang)? Darum sei sorgsam (khin), nimm achtsam (schin) den Thron ein; (pflege) respectvoll (king, die Tugenden), die man von dir verlangt; wenn innerhalb der 4 Meere Bedrängniss (khuen) ist, nehmen des Himmels Einkünfte beständig ein Ende. Vom Munde geht aus das Gute (hao, das Liebe), aber es entsteht auch der Krieg (jung, die Waffe). Die Spruchverse Schüns im C. Y-tsi II, 4, 11 haben wir oben S. 118 schon angeführt.

Als Tai-khang den Thron wie ein Repräsentant des Todten oder eine Leiche (Schi) einnahm und die Trägheit und Zerstreuung seine Tugend vernichtete, so dass das schwarz(köpfige) Volk sämmtlich zweifelhaft (in seiner Treue) wurde — — als er ohne Maass seinen Vergnügen (puan yeu) nachging, jenseits des Lo jagte und nach 10 Decaden noch nicht zurück war und J, der Fürst von Kiung, gestützt (darauf, dass) das Volk es nicht (mehr) ertrug (fo jin) und ihn vom Ho zurückhielt, da fuhren (geleiteten) seine Brüder, 5 Männer, ihre Muttr, folgten ihm und erwarteten ihn am Einflusse des Lo. Die 5 Söhne, voll Unwillen, trugen vor des grossen Yü Verbote und machten ein Lied (daraus). Dies ist der Gesang der 5 Söhne, C. U-tseu-tschi-ko) im Schu-king III, 3. Der erste hebt § 4 fg. den Gegensatz der Principien ihres grossen Ahnen (Yü) hervor. Er sagte: Unser hehrer Ahn (hoang-tsu) gab die Lehre (hiün): Dem Volke muss man nahestehen (kin), nicht es unterdrücken (hia). Das Volk ist des Reiches Wurzel (Pang pen); steht die Wurzel fest (ku), so ist das Reich ruhig (Pang ning). Blicke ich auf das ganze Reich (Thien-hia), so kann ein simpler (einfältiger) Mann (yu), eine simple Frau mich übertreffen (neng sching); wenn ich, der einzelne Mann 3mal fehle (irre, schi), braucht da erst Entfremdung (yuan, der Hass) ans Licht zu treten? Bevor man sie noch sieht, muss man sie beachten (schi tu). Blicke ich auf das unzählige Volk (Tschao-min), so muss ich so ängstlich sein (lin), als ob ich mit verrottetem Zügel sechs Rosse (lo ma) lenkte. Wie sollte der über Andern (Menschen) steht, nicht voll Achtung (king) sein.

Der 2. sagte: die Lehren enthalten (haben) dies: Wenn drinnen (im Palaste) üppige (wilde) Lust herrscht (tso se hoang), draussen (im Lande) üppiges Geflügel (Jagd, kin hoang), wenn süss der Wein ist, lieblich die Töne (Musik, schi yn) sind, hoch die Dächer, voll Schnitzwerk die Mauern und einer hat alles das, dann ist kein Zweifel an seinem Ruine (Wang).

Der 3. sagte: Da war jener (Fürst von) Thao und Thang (Yao), der dieses Land (fang) Ki besass (hatte); jetzt (aber) sind wir abgewichen (schi) von seinem Wege (seinen Principien, tao), haben verwirrt (loen) seine Gesetze und Ordnungen (ki kang), so kamen wir zu Vernichtung und Untergang (nai schi mie wang).

Der 4. sagte: erleuchtet, erleuchtet (ming) war unser Ahn; der 10,000 (vielen) Lehen Fürst (wan pang tschi kiün), hatte er Satzungen (tien), hatte er Regeln (Muster, tse), die er (seinen) Söhnen und Enkeln überlieferte. Der Muster-Stein (kuan schi, ein Gewicht) und der harmonische Kiün (1/4 schi) — des Kaisers (wang) Schatz-

kammer enthielt (hatte) sie; wüste haben wir fallen lassen seinen Endfaden (siun, eigentlich den des Cocons), zu Grunde richtend (umstürzend, fo) die Ahnen (tsung), abschneidend die Opfer (tsue sse).

Der 5. sagte: Oh! wohin kehren wir zurück? unsere Zuneigung ist getrübt (fei), die 10,000 (vielen) Familien sind uns feind; auf wen können wir uns stützen (i)? grosse Aengstlichkeit (thao) (ist) in unserm Herzen; unser dickes Gesicht ist voll Röthe und Scham (no ni); wir wachten nicht sorgfältig über unsere Tugend; auch wenn es uns reuete, könnten wir, (das Geschehene), überholen (tschui)?

Wir haben die Verfassung und Verwaltung China's und die Regierungsgrundsätze ihrer Fürsten in dieser alten Zeit, soweit sie aus den wenigen Quellen erkennbar sind, mitgetheilt. Ein vollständigeres Bild lässt sich für die ganze alte Geschichte China's entwerfen. Aber wir sehen, dass die Grundzüge derselben auch unter diesen alten Kaisern sich schon zeigen.

Ebendasselbe gilt auch von der Religion oder den Grundideen des alten chinesischen Glaubens, welche wir in unserer Abh.: Ueber die Religion und den Cultus der alten Chinesen. München 1862—1864 4, aus den Quellen entwickelt haben. Freilich beschränken sich diese Nachrichten meist auf den Kaiser, da von den Vasallenfürsten und den Privaten in diesen wenigen Dokumenten kaum oder gar nicht die Rede ist. Es durchweht das ganze Leben ein religiöses Gefühl, rein, einfach moralisch und ohne vielen Aberglauben.

Die Lehre vom Himmel (Thien)[157]) ist schon dieselbe, wie wir sie später ausführlicher nachweisen können. Nur Tugend, lehrt Y im C. Ta-yü-mo II, 2, 21 bewegt den Himmel (wei te tung thien), nichts ist so ferne, dass er nicht erreichte (wu yuan fei kiai), Uebermuth (muan) führt Verlust herbei (Minderung), Demuth (khien) empfängt Mehrung (Zuwachs, I), dies ist des Himmels Weg (oder Princip, thien

157) Wenn Kurz l. c. p. 406 mit Klaproth Thien mit Ti Kaiser und dann sogar mit dem Sanscrit diw, der Himmel, und dem lat.

tao).[158]) Der Kaiser (Schün), da er noch auf dem Berge Li lebte, ging auf das Feld und rief weinend den mitleidigen Himmel und seine Eltern (die ihn verfolgten) an, nahm auf sich alle Schuld und diente voll Respekt (seinem Vater Ku-seu), bis der gänzlich umgewandelt wurde. Die höchste Redlichkeit bewegt (beeinflusst) die Geister (tschi han kan schin).“ Der Kaiser betrachtet sich als einen Diener des Himmels. Nach C. Y-tsi II, 4, 11 macht er einen Vers: beauftragt mit dem Mandate des Himmels (tschi thien tschi ming), sei ich (zu jeder) Zeit bis im kleinsten sorgsam (wei schi wei ki). Im C. Y-tsching III, 4, 2 sagt Kaiser Tschung-khang: Die frühern Kaiser achteten sehr sorgsam auf des Himmels Verbote und ihre Minister beobachteten beständig die Gesetze u. s. w. Im C. Kao-yao-mo II, 3, 6 heisst es: Der Himmel ordnete, dass es Satzungen gebe (thien siü yeu tien) und uns treibt er an zu den 5 Satzungen (tschin ngo u tien); die 5 sind zu achten (u tün tsai). Der Himmel ordnete an, dass es Ceremonien gebe (thien tschi yeu li); von uns (muss die Beobachtung der) 5 Ceremonien ausgehen (tseu ngo u li); sie werden geübt (yeu yung tsai)! Zeigen wir (Fürsten

---

deus u. s. w. zusammenstellt, so haben wir in u. obigen Abh. S. 18 gegen diese Etymologie bei der gänzlichen Verschiedenheit beider Wörter und Charactere im Chinesischen bereits uns erklärt. Dennoch kommt Severini in d. Revista Orient. A⁰ 1, fasc. 11 p. 1097 wieder darauf und stellt dann ti gar noch zum chin. ji Sonne, Tag, die doch nichts mit einander gemein haben, obwohl er unsere Abh. kennt und p. 1095 lobt. Seine Einwendungen gegen diese p. 1110 fg. hier zu beantworten, fehlt uns der Raum.

158) Die Stelle Ta-yü-mo II, 1, 15 (schon oben S. 129): des Menschen Herz ist wohl gefährdet (wei), des Tao Herz aber ist fein (wei), ist gewählt (tsing), ist eins (i), wird verschieden aufgefasst. Gaubil dachte bei Tao an Gott, als die rechte Vernunft, Legge aber giebt es: its (des Menschen) affinity for the (right) way is small. Darnach gehörte es nicht hieher.

und Minister) zusammen Ehrfurcht und Respect dafür, (thung yn hie kung), so harmonirt die gute Anlage des Volkes übereinstimmend damit (ho tschung tsai). Der Himmel befiehlt, dass für die Tugendhaften die 5 erlei Arten von Kleidern (u-fu) und die 5 erlei Abzeichen (u-tschang) seien (thien ming yeu te u fu, u tschang tsai). Der Himmel straft die Schuldigen, die 5 Strafen werden (zu dem Ende) 5 fach angewandt (thien thao yeu tsui, u hing u yung tsai). Bei den Regierungssachen sei daher energisch (tsching sse meu tsai, meu tsai!) Wir sehen, wie alle Einrichtungen des Staates auf den Himmel zurückgeführt werden, aber er offenbart sich nur in und durch den Menschen auf natürlichem Wege. Der Himmel, heisst es § 7, ist voll Einsicht und Klarheit (hört und sieht scharf, thien tshung ming); durch mein Volk hört und sieht er scharf (tseu ngo min tshung ming). Der Himmel ist glanzvoll und furchtbar (tien ming wei), durch mein Volk zeigt er seinen Glanz und seine Majestät (tseu ngo min ming wei), wenn so das Obere und Untere sich durchdringen (tu iü schang hia), so seien ehrfurchtsvoll, die (wir) die Erde inne-haben, (kung tsai yeu tu). § 5 heisst die Regierung das Werk des Himmels, die Menschen sind seine Stellvertreter (thien kung, jin khi tai tschi). Die Regierung heisst im C. Schün-tien der Himmelsdienst; Schün sagt da C. II, 1, 26 zu den 22 oberen Beamten: Seid achtsam (kin tsai) und unterstützt mich im Himmelsdienste (wei schi liang thien kung). Im C. Ta-yü-mo II, 2, 4 rühmt Y den Kaiser Yao und seine Tugend. Der erhabene-grosse Himmel verlieh ihm sein Mandat (hoang-thien kiuen ming) und so hatte er auf einmal (den Besitz) der 4 Meere (yen yeu sse hai) und wurde der Fürst des ganzen Reiches (wei thien-hia kiün). Im C. Ta-yü-mo II, 2, 14 sagt Schün zu Yü: Die Himmelsbestimmung (zum Throne) ist für deine Person thien li su tsai in kung, li ist Calcul, li su astronomische Calculationen); II, 1, 17 sind thien lu des Himmels Ein-

künfte. Wir haben anderswo aus Meng-tseu angeführt, wie dem Himmel zugeschrieben wird, dass Schün dem Yao und Yü Schün nachfolgte, des Himmels Ausspruch sich aber durch den Willen des Volkes offenbarte, s. m. Abh. Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren, Abh. d. Ak. XI, 2, S. 361; Legge bemerkt, dass Thien, der Himmel, über 150 mal im Schu-king für Gott oder den Schang-ti[159]) vorkommt. Den letzten Ausdruck, der oberste Kaiser, finden wir indess auch im C. Schün-tien (II, 1, 6): Schün brachte das Opfer Lui dem Schang-ti dar und im C. Y-tsi (II, 4, 2) sagt Yü zum Kaiser: Finde deine Ruhe im Bestande (der Ausdruck ist dunkel). Sieh auf die Ruhe, deine Gehilfen seien aufrichtig, dann wird jede deiner Bewegungen der Absicht entsprechen und du empfängst mit Glanz den Schang-ti (i tschao scheu Schang-ti) und des Himmels fortgesetztes Mandat (die Herrschaft) geniessest du in Ruhe (thien khi schin ming yung hieu).

Nächst dem Opfer Lui für den Schang-ti bringt Schün (C. Schün-tien II, 1, 6) den 6 Verehrungswürdigen (lo-tsung)

---

159) Ueber die Frage, ob die alten Chinesen unter Thien, der Himmel, (wie wir auch im Leben wohl noch sagen) und Schang-ti Gott verstanden haben, sind schon früher und noch neuerdings die Missionäre verschiedener Meinung gewesen; s. die ältern Schriften in m. Gesch. des östlich. Asiens. Götting. 1830 B. I S. 372 fg. u. m. Abh. d. Religion d. alten Chines. München 1862. 4⁰ a. d. Abh. d. Ak. IX, 3 S. 19 fgg. u. 32. Neuerdings erst gedruckt ist P. Premare's Abh. Sur le monotheisme des Chinois vom J. 1728, in d. Revue Americaine et Orientale. Paris 1860. 8. T. III p. 96—129 und T. IV p. 248—269; neue sind: A dissertation on the theology of the Chine by W. H. Medhurst. Shang-hae 1847. 8⁰. The Notions of the Chinese concerning God and Spirits by th. Rev. J. Legge. Hong-kong 1852. 8, (andere Brochüren nicht zu erwähnen). Alle drei bejahen die Frage. Nur kann man ihre Religion nicht Monotheismus nennen. Dies sagt auch Renan wohl nur in s. Mém. Sur la tendance au monotheisme des peuples semitiques im Journ. As. 1859 p. 215 u. 250.

das Opfer Yn dar. Das Opfer kommt auch C. V, 13, 25, 26 u. 29 noch vor. (Wer die 6 Verehrungswürdigen sind, ist nicht deutlich. Die Ausleger weichen in der Erklärung sehr ab. Einige verstehen darunter die Vorsteher der Jahreszeiten, der Kälte und Hitze, der Sonne, des Mondes, der Sterne und der Trockniss.[160]) Tsung sind sonst die Ahnen und

---

160) Mit dem Opfer des Himmels war das der Sonne und des Mondes wohl auch schon unter der 1. D. Hia verbunden. Der Li-ki C. Tsi-i 24 f. 46 (19 p. 119 b. Callery mit Auslassungen) sagt: Das Opfer in der Vorstadt (kiao) dankt (pao) dem Himmel; Hauptgegenstand (tschu, Herr dabei) ist die Sonne, (ihr) Genosse (phei) der Mond. Die Familie der Fürsten (der 1. D.) Hia opferte (beiden Gestirnen), wenn sie sich verdunkelten (Abends, khi ngan); die Leute (der 2. D.) Yn's opferten ihnen bei ihrer Helle (yang); Tscheu's Leute opferten der Sonne von Morgens bis Abends (i tschhao ky ngan). Man opferte der Sonne auf einem Erd-Altare (than), dem Monde in einer Grube (khan), zu unterscheiden das Dunkle und Helle (yeu ming), zu regeln das Obere und Untere, opferte der Sonne im Osten, dem Monde im Westen u. s. w.

Kurz Mém. s. l'etat politique et religieux de la Chine 2300 avant notre ère selon le Chou-king, im Journ. As. 1830 T. 6 p. 431 —451 hat ganz neue Ansichten über die Religion Chinas in dieser alten Zeit aufstellen wollen; sie halten aber nicht Stich. Er geht von der Sendung Hi's und Ho's durch Yao im C. Yao-tien aus. Sie soll nicht, wie nach der gewöhnlichen Annahme, geschehen sein, die Länge und Kürze des Tages zu beobachten, sondern beide sollen Priester gewesen sein, ausgesandt Sonne und Mond Opfer darzubringen und die Chinesen der Zeit darnach einen Sternendienst geübt haben. Die Stelle besagt aber nichts der Art, wir kommen auf sie unten bei der Astronomie S. 146 fg. zurück. Die Bestürzung bei der Sonnenfinsterniss nach C. Yn-tsching (III, 4) soll auch als ein Zeichen des göttlichen Zornes sie angesehen haben, obwohl jene beim Volke in China und anderswo noch jetzt Statt hat. Auch die Analyse des Characters Hi solle auf Opfer hinweisen; er kommt aber schon im Namen Fo-hi's vor. Die weitern angeblichen Beweise für seine Annahme entnimmt er dem ein Paar tausend Jahre spätern Werke über Geister und Wunder (Schin-i-tien) B. 13 P. 1 f. 1 fg., wornach Schin-nung, der Vorgänger Hoang-ti's, zuerst der aufgehenden Sonne

Ahnentempel, aber man opferte nicht Sechsen, und C. II, 1, 23 hatten wir Schi - tsung S. 106 für den Vorsteher des Cultus überhaupt; vgl. auch den Thai-tsung C. II, 1, 8.)

Weiter bringt er den Bergen und Flüssen (Schan tschuen das Opfer Wang dar und dann ringsum (phien) der ganzen Schaar der Geister. Die Opfer der Berge

---

geopfert habe und ähnlich spreche der Schin-i-ki und zwar von Opfern auf Erdhügeln; auch der Sse-ki U ti Pen ki und der Lu-sse von Lo-pi sprächen von Opfern, die Ti-ko Sonne, Mond und Sternen auf Hügeln dargebracht habe und dieser ziehe dann auch die obige Stelle aus dem C. Yao-tien von Hi und Ho an. Noch uncritischer ist, wenn er dafür das Buch von Bergen und Meeren (Schan hai king 6 f. 3) anführt. Richtig ist nur, dass neben dem Himmel oder Schang-ti und der Erde auch Sonne, Mond und Sternen, wie Bergen und Flüssen, auch später noch geopfert wurde, obwohl sie in diesen Capiteln nicht speciell erwähnt sind, sondern etwa nur unter den Lo-tsung mitverstanden werden (s. die spätern Stellen in u. Abh.: Ueber die Religion d. alten Chinesen I S. 67) und dafür sprechen auch nur die bloss aus dem Schin-i-tien f. 4 fg. angezogenen Stellen des Li-ki und Kue-iü. Sternendienst kann aber nur heissen, wenn ausschliesslich oder vorzugsweise und an erster Stelle Sonne, Mond und Sterne verehrt werden, sonst wären die alten Griechen ja auch Sternendiener gewesen. Der Sternendienst, meint er, sei in China uralt und ohne Zweifel von ihnen (?) aus ihren Ursitzen (von welchen man aber nichts weiss), wo wir ihn zuerst fänden, mitgebracht, aber unter Yao schon im Verfall gerathen gewesen, nicht durch eine gewaltthätige Revolution oder ein Eindringen fremder Ideen, sondern der gesunde Menschenverstand habe ihn in China verdrängt gehabt. Die Beobachtung, dass die Gestirne in ihren Bewegungen festen Gesetzen unterworfen seien, führte sie auf einen höhern mächtigen Gott, den Himmel und die Veränderungen, denen auch der unterlag, vom sichtbaren auf den unsichtbaren Hoang-thien, Ti oder Schang-ti. Lange nur der erste Gott, wurden neben ihm erst auch noch die Sterne angebetet. Jenem opferte der Kaiser als Hoherpriester, diesen nur ein Priester. Ersteres ist richtig. Wenn er Hi und Ho aber Mitglieder eines Priestercollegiums sein lässt, die als Vertreter des alten Glaubens sich empörten, bis Thai-khang sie schlug und das Priesterthum vernichtete, so sind das blosse Phantasien!

werden öfter erwähnt. Auf seiner Rundreise bringt nach C. Schün-tien (II, 1, 8) Schün am Tai-tsung (wie man meint, dem Himmel) ein Brandopfer (tschai), das auch C. V, 3, 3 vorkommt, und dann den Bergen und Flüssen das Opfer Wang dar und ähnlich wohl im 5. Monate am Süd-Yo, im 8. am West-Yo und im 11. am Nord-Yo; (ihre Lage s. oben S. 100). Als Schün nach C. Schün-tien II, 8, 10 das Reich in 12 Provinzen theilte, errichtete er Erdhügel (fung) als Altäre auf 12 Bergen (wohl in jeder Provinz einen, auf dem grössten Berge als Schutzwächter der Provinz (schan tschin im Tscheu-li B. 33). Auch Yü opfert mehreren Bergen bei seiner Aufnahme der Berge und Flüsse, z. B. dem King und Khi bringt er das Opfer Liü nach C. Yü-kung (III, 1, 76) in der Provinz Yung-tscheu, den Bergen Thsai und Mung in Liang-tscheu nach § 65 dar; in den andern Provinzen wohl auch, diese beiden Provinzen, meint Legge, nenne er nur als die letzten, die er aufnahm; denn III, 1, 2, 14 heisst es: die 9 Berge (die Berge der 9 Provinzen) holzte er aus und opferte ihnen (liü). Von Opfern, die er den Flüssen brachte, ist nicht die Rede; aber im Bambubuche A⁰ 50 opfert (tsi) Hoang-ti dem Lo-Flusse, ebenso Yao A⁰ 53. Der allgemeine Ausdruck für Geister Schin,[161]) kommt im C. Ta Yü-mo II, 2, 21 vor; daselbst II, 2, 18 erklären die Kuei-schin ihre Zustimmung zur Wahl Yü's und ebendaselbst sind Schin-tsung die Ahnengeister. Im C. Schün-tien II, 1, 24 werden die Schin den Menschen entgegengesetzt; durch die Musik entsteht die Harmonie derselben. Nach C. Ta-yü-mo II, 2, 21 bewegt vollkommene Redlichkeit die Geister. Im C. Ta-

161) Der Character Schin ist zusammengesetzt aus Cl. 113 schi, aus einer horizontalen Linie, die den Himmel andeuten soll (jetzt aus 2 solchen, dem alten Zeichen für oben) und 3 horizontalen, angeblich das Licht von Sonne, Mond und Sternen das von da herabkommt und ? Schin ausdehnen.

yü-mo II, 2, 4 heisst Yao's Tugend gross nnd ohne Aufhören, er ist ein vollendeter Weise (sching), ja ein Geist (schin). Vgl. Meng-tseu VII, 2, 25, 7, und 8. Dies stellt sie höher als den vollendeten Weisen. Aber die Verbindung von Kuei[162]) schin II, 2, 18, IV, 4, 2, 3, 1 u. s. w. zeigt schon die Verbindung zwischen den (dahin gegangenen) Menschen- und den Naturgeistern.

Der Ahnendienst der Kaiser tritt ebenfalls deutlich hervor. Im C. U-tseu tschi ko (III, 3, 4) nennt der 1. Bruder Thai-khang's Yü den erhabenen Ahn, Hoang-tsu; der verstorbene Vater heisst Kao, die Mutter Pi (Schün-tien II, § 13). Nach C. Schün-tien II, 1, 4 empfängt Schün die Regierung im Ahnentempel (wen-tsu), wahrscheinlich des Ahnen Yao's,[163]) und von Yü heisst es im C. Ta-yü-mo (II, 2, 19): Er empfing das Mandat (die Kaiserwürde) im Ahnentempel (Schin-tsung), wohl dem Schün's. Vgl. Tschung-yung 17, 1. Dasselbe sagt das Bambubuch unter Yao A° 73 mit denselben Worten wie im Schu-king von Schün und von Yü unter Schün A° 33. Als Schün seine Visitationsreise vollendet

---

162) Kuei Cl. 194 soll zusammengesetzt sein aus Cl. 10 Mensch unten, oben den Dämonenkopf und Cl. 28 verdreht, bös und bezeichnete wohl ursprünglich das Todten-Gespenst.

163) Der Li-ki im C. Tsi-fa 23 f. 29 v. sagt: Das Gesetz des Opferns (tsi fa) ist: Die Familie Yü's (Schüns) brachte das Kaiser-Opfer Ti dem Hoang-ti, das in der Vorstadt (kiao) Kaiser (Ti) Ko dar, (opferte als seinem) Urahn (Tsu) dem Tschuen-hiü und (als seinem Ahn (tsung) dem Yao; die Familie der Fürsten von Hia (als solchen) — dem Hoang-ti, — Kuen (Yü's Vater) — Tschuen-hiü — Yü; die Leute von (D. 2) Yn dem Ti-ko — Ming — Sie — und Thang; (D. 3) Tscheu's Leute dem Ti-ko — (Heu)-Tsi — Wen-wang und — Wu-wang. Abweichend hat der Kue-iü b. Schol.: die Familie Yü's (Schün) brachte das Opfer Ti Hoang-ti dar, verehrte als Urahn (Tsu) den Tschuen-hiü, im Kiao den Yao, als Tsung den Schün. Dies gilt aber wohl nur von den kleinen Vasallenreichen ihrer Nachkommen unter D. 3.

hat, kehrt er nach C. Schün-tien II, 1, 8 in die Hauptstadt zurück, geht in den Tempel des cultivirten Ahnen (I-tsu) und bringt dort einen Stier dar. Ebenso geht er nach § 14 nach Yao's Tode und der Beendigung der Trauer, als er die Regierung antritt, in den Wen-tsu. §23 bestellt er den Y zum Schi-tsung (Anordner des Ahnentempels). Im C. Y-tsi II, 4, 9 sagt Yuei (der Musikmeister): Wenn ich meinen Klingstein hell ertönen lasse und meine Lauten (khing se) anschlage, zum Gesange, dann kommen die Ahnen herbei (tsu-kao lai ke), Yü's Gast (Tan-tschu) ist am Platze, alle Vasallenfürsten (khiün heu) sind anwesend und zeigen ihre Tugend, indem sie einander den Platz einräumen. Unten sind die Flöten (kuan), Handtrommeln und Trommeln (thao ku), welche zusammen ertönen (ho) und wieder aufhören, (tschi), (nachdem die Instrumente) Tscho und Yü (sich hören lassen), Seng und Glocke (yung) dienen in den Zwischenacten (i kien). Vögel und Wild gerathen in Bewegung. Wenn von Schün's Musik (Siao-schao) die 9 (Gesänge) vollendet (gesungen) sind, kommt der Phönix (Fung-hoang) wie üblich (lai i). In dem Gesange der 5 Söhne (III, 3, 8) klagt der vierte, dass die Ahnentempel umgestürzt, die Opfer aufgehört hatten (fo tsung, tsue-sse). (Den Ahnen wird alles gemeldet, wie im Leben den Eltern und ihr Beistand angerufen und sie nehmen Theil an dem Geschicke der Ihrigen auf Erden.)

Wir sehen aus diesem, dass neben dem Himmel oder Schang-ti auch die Geister der Berge, Flüsse und Ahnen[164]) derzeit schon verehrt wurden. Bestimmte ausgebildete Vor-

---

164) Nach Li-ki C. Tsi-fa 23 f. 36 (18 p. 114 fg.) opferte man (aber wohl erst unter der 3. D. Tscheu) auch verdienten Männern, wie dem Erfinder des Ackerbaues (Nung). Wir haben die ganze Stelle in uns. Abh. Ueber d. Religion der alten Chinesen München 1862. 4⁰ S. 80 (810) bereits mitgetheilt.

stellungen haben wir auch später nicht einmal gefunden, wir dürfen sie daher hier noch weniger erwarten.

Einen besonderen Priester-stand gab es damals so wenig als später im alten China. Der Kaiser ist zugleich Hoherpriester; er oder sein Stellvertreter bringen dem Himmel oder Schang-ti, den grossen Bergen und Flüssen, ebenso seinen Ahnen die Opfer dar; (die Vasallenfürsten auch damals wohl schon den Bergen und Flüssen ihres Gebiets und ihren Ahnen, die Einzelnen vorwaltend nur diesen, wie später, obwohl kein Anlass in den wenigen erhaltenen Documenten ist, dies zu erwähnen).

Dass auch der Cultus schon eine gewisse Ausbildung hatte, ergibt sich schon aus den verschiedenen Ausdrücken für die einzelnen Opfer.

Der allgemeine Ausdruck für Opfer Tsi bedeutet, wenn wir diesen Charakter zerlegen, einem Geiste Fleisch darbringen; er ist aus Cl. 113 Geist, Cl. 29 Hand und Cl. 130 Fleisch zusammengesetzt, und kommt freilich in den späteren Büchern des Schu-king IV, 8, 2, 11 u. V vielleicht nur zufällig erst vor, im Bambubuche aber wird er, wie auch der Ausdruck Sse, schon von Yao und Schün gebraucht, während letzterer in dem Gesange der 5 Söhne III, 3, 8 das Ahnenopfer bezeichnet, wieder von Cl. 113 Geist und sse angeblich, als ob sie daseien; der ganze Character heisst aber auch das Jahr. Für das Opfer des Himmels kommt der besondere Ausdruck Lui im C. Schün-tien (II, 1, 6) und auch später V, 1, 1, 10 vor. Der Character ist zusammengesetzt aus Cl. 119 Reis, Cl. 94 Hund und Cl. 181 Kopf. Ein anderes Opfer heisst Tschhai, aus Baum oder Holz; die Zusatzgruppe lautet einzeln tse, Bündel Brennholz; es war wohl ein Brandopfer II, 1, 8 und auch V, 3, 3. Das Opfer der 6 Verehrungswürdigen heisst, wie schon erwähnt, Yn II, 1, 6 und auch V, 13, 25, 26, 29, aus Cl. 113 Geist und der Gruppe Yn, (Wasser) abdämmen, dass es nach Westen fliesst, von Abend, Westen unter Cl. 146 und Erde (Cl. 32); der Ideenzusammenhang ist nicht so ersichtlich, s. Legge III p. 34. Das Opfer der Berge und Flüsse heisst Wang, II, 1, 6 und 8 und V, 3, 3; blickte der Opferer nach der Gegend, wo jeder Berg oder Fluss lag? V, 12, 1 ist aber Wang der Vollmond, (der 15. des Monats); der Character enthält das Zeichen des Mondes (Cl. 74); er heisst dann:

in die Ferne sehen. Andere Ausdrücke erst später. Auch der Ausdruck Li, den wir gewöhnlich Ceremonien übersetzen, der auch später die Artigkeiten begreift, ging ursprünglich von religiösen Ceremonien aus nach II, 1, 8; denn der Character ist aus Cl. 113 Geist und der Gruppe Li, Opfergefässe zusammengesetzt. Die San-li, 3 religiösen Gebräuche II, 1, 23, bezieht man auf die Opfer des Himmels, der Erde und den Ahnen. Unter den U-li, 5 Arten von Gebräuchen II, 3, 6 sollen die ersten die religiösen, die andern die Fest-, Kriegs-, Trauer- und Staatsceremonien begreifen.

Die besondere Art von heiligen Tempelgefässen (tsung-i), von welchen der Tscheu-li später ausführlich handelt, werden schon im C. Y-tsi (II, 4, 4) erwähnt, das Wort Tsung-miao für Ahnentempel in III, 3, 8 und später im Tschung-yung 17, 1 von Schün. Dass namentlich der Ahnendienst auch damals schon von Musik begleitet war, ergibt sich aus C. Y-tsi (II, 4, 9). Es werden da erwähnt der Klingstein (kieu) und die Lauten (khin und se), welche den Gesang begleiten und die Ahnen herbeiziehen. Unten (in der Ahnenhalle) standen Flöten, Trommeln und Handtrommeln. Sie beginnen und hören auf beim Tone der Instrumente Tscho und Yü s. oben S. 139. Im C. Ta-yü-mo II, 2, 21 werden auch schon Tänze (wu) mit Federn und Schilden zwischen beiden Treppen erwähnt (wu iü iü kan leang kiai); es ist nicht deutlich ob beim Ahnendienste, doch vgl. Lün-iü 3, 1[165]).

Endlich kommt auch die Wahrsagung aus der gebrannten Schildkrötenschale und der Pflanze Schi schon vor. Es gab einen eigenen Beamten dafür, den Kuan-tschen, das Amt des Wahrsagers. Als Schün Yü zum Nachfolger bestimmt, weigert dieser nach C. Ta-yü-mo (II, 2, 18) sich erst. (Der Kaiser) möge wegen der verdienten Beamten die Wahrsagung (pu, Cl. 25) befragen und der glücklichen Anzeige dann folgen. Der Kaiser aber spricht: Der Wahrsager (kuan-

165) Nach d. Schol. da hatte unter den Tscheu der Kaiser in seinem Ahnentempel 8 Reihen Tänzer oder Pantomimen von je 8 Mann, ein Fürst 6, ein Grossbeamter nur 4.

tschen), wenn er irgend eine Absicht vor hat, holt den Befehl der grossen Schildkröte ein (kuan ming iü yuen kuei). Meine Absicht steht aber schon vorher fest. Ich berieth mich (mit den Ministern und dem Volke); alle waren (in der Wahl) einig, die Manen und Geister (kuei-schin) stimmten bei, die Schildkröte (kuei) und die Pflanze Schi folgten einstimmig; bei der Wahrsagung wiederholt man nicht die glückliche (pu pu si hi. Die Schildkröte erwähnt auch später V, 4, 26—31 und 6, 8; IV, 10, 2; die Pflanze Schi V, 4, 20 u. 24, u. V, 31, 16, 9). Der fabelhafte Vogel Fung-hoang kommt auch im C. Y-tsi II, 4, 9 schon vor, auch der Drache (Lung) schon auf dem Opferkleide der alten Kaiser, ib. § 4.

Es würde nicht ohne Interesse sein, auch die moralischen und unmoralischen Eigenschaften, die Tugenden und Laster, die in dieser alten Zeit bei dem schwarz(köpfig)en Volke schon hervortreten, zusammenzustellen; aber es liesse sich dieses nicht ausführen, ohne in eine genaue philologisch-sprachliche Erklärung der einzelnen Charaktere einzugehen, deren Resultate doch vielfach unsicher sein werden, da die alten Ausdrücke oft zu unbestimmt sind und die Begriffe in den verschiedenen Sprachen sich nicht decken, so belehrend es auch sein würde, wenn man in die Etymologie der Charaktere eingehen und so zeigen würde, wovon die Begriffe ausgegangen sind, wie z. B., während der Begriff der Tugend (virtus und ἀρετή) bei den Römern und Griechen von der Mannhaftigkeit (vir, ἀρήν), bei den Deutschen dagegen der der Tugend schon von dem sehr abstracten Begriffe des „Taugens" ausgeht, im Chinesischen der Charakter für Tugend Te, von Cl. 60 „wandeln" und einer Gruppe Te, die „geraden, aufrichtigen Herzens" heisst, gebildet ist. Diese Untersuchung ist auch dadurch erschwert, dass uns, wie gesagt, in den meisten dieser Capitel nicht gleichzeitige Dokumente vorliegen, sondern nur spätere Bearbeitungen, wenn auch

nach alten Quellen, wobei schwer zu ermitteln ist, was dem Darsteller angehört und was nicht, wie es sich denn auch fragt, ob die Charaktere der Schriftsprache nicht später vielfach umgeschrieben und geändert worden sind. Was die Moral der alten Chinesen oder eigentlich nur der Regierenden betrifft, so verweisen wir nur auf die Sprüche und Maximen, die namentlich im Abschnitte von den Regierungsgrundsätzen zusammengestellt sind. Es ist da S. 126 unter andern III, 1, 3 von den 9 Tugenden (kieu te) die Rede, so im C. Schün-tien II, 1, 2 u. 5, von den U-tien 5 Grundnormen, wofür II, 1, 19 und II, 2, 10 U-kiao, die 5 Lehren und u pin II, 1, 19 die 5 Verhältnisse der Menschen und die sie betreffenden Pflichten, später V, 1, 3, 2 U-tschang, die 5 beständigen Regeln u. s. w. vorkommen. II, 2, 11 und 15 wird schon empfohlen, die Mitte zu halten, (hie iü tschung), das grosse Thema des spätern Tschung-yung.

Von wissenschaftlichen Kenntnissen kann nicht gross die Rede sein. Die 6 Gegenstände des Unterrichts (lo i) der Söhne des Staates unter den Tscheu s. Note 152. Von ihrer eingebildeten Naturphilosophie finden wir schon im C. Kan-tschi III, 2, 3 unter Ki (Yü's Sohne, seit 2196 v. Chr.) die 5 s. g. Elemente (u hing) erwähnt, obwohl sie da einzeln nicht genannt werden. Das C. Ta-yü-mo II, 2, 7 nennt die einzelnen: Wasser, Feuer, Metall, Holz und Erde, dazu aber noch Korn, doch nur als solche Dinge, die vorzugsweise zu ordnen seien (sieu). Im C. Kao-yao-mo II, 3, 4, wo von den 5 Zeiten (u tschin) die Rede ist, scheinen sie schon mit den Jahreszeiten in Beziehung gesetzt zu sein, wie später, wo das Holz im Frühlinge vorherrschen soll, das Feuer im Sommer, das Metall im Herbste, das Wasser im Winter, die Erde in allen Jahreszeiten. Das C. Hung-fang V, 4, 3, 4 giebt über diese Speculationen das Weitere, soll aber seinem Hauptinhalte nach bis in die Zeit Yü's und der D. Hia hinaufreichen; s. Legge T. III p. 321. Das C. Yü-

kung setzt bei Yü allerdings eine ziemliche Kenntniss des Reiches voraus, aber über dieses ging auch ihre Erdkunde wohl nicht hinaus; Himmel und Erde erschienen ihnen als die Grundwesen; Tien-hia, was unterm Himmel ist, bezeichnet das ganze Reich, — im Gegensatz der einzelnen Vasallenreiche (kue) oder Lehne (pang), — war den Chinesen aber auch gleichbedeutend mit der Welt. Dies erhellet aus C. Ta-yü-mo II, 2, 8, wo Yü sagt: Die Erde ist jetzt gleichmässig geordnet (ti ping), der Himmel vollkommen (thien tsching). In alter Zeit dachte man sich es von 4 Meeren nach II, 1, 13; III, 1, 2, 14—23 umgeben s. oben I, 3 S. 44. Die Erde wurde noch später als eine viereckige, gerade Fläche (im Y-king Khuen kua T. I p. 191 fg.) und als feststehend gedacht, während Sonne, Mond und Sterne beständig sie umkreisen; die Ansicht wird auch schon in dieser alten Zeit gewesen sein. Die 7 Regenten (thsi-tsching) im C. Schün-tien II, 1, 5 versteht man mit Ngan-kue jetzt allgemein von Sonne, Mond und den 5 Planeten (Mercur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn) die dort aber nicht namentlich genannt werden. Ueber die Entfernung der Sonne von der Erde u. s. w. (15,000 Li) hatte man wohl aber erst später eine Vorstellung. S. J. Chalmers: On the Astronomy of the Ancient Chinese bei Legge Prol. T. III p. 90 fg. Die Sonnen- und Mondsfinsternisse mussten ihnen früh auffallen und sind auch schon früh beachtet und wohl verzeichnet, aber natürlich nicht im Voraus berechnet worden.[166]) Dem Ausdrucke Ji-, Yuei-schi, die Verspeisung von Sonne und Mond, für Sonnen-

166) Als böse Omina und Folge der Vergehen der Menschen und namentlich ihrer Herrscher werden sie später öfter erwähnt. So 776 v. Chr. im Schi-king II, 4, 9 p. 101: eine Mondfinsterniss, die kommt schon öfter vor (wei khi tschang), aber eine Sonnenfinsterniss, das bedeutet nichts Gutes (pu-tsang), sie weiset auf eine schlechte Regierung hin, wie Bergstürze, Ueberschwemmungen u. s. w.

und Mondsfinsterniss nach dachte man sich diese, wie in vielen Theilen Asiens, sicher zur Zeit der Bildung der Schriftsprache und so wohl auch damals, wie noch später, durch einen Drachen verursacht, obwohl in den ersten Capiteln keine Sonnen- und Mondsfinsterniss deutlich erwähnt wird. Diese scheint in dem C. Yn-tsching (III, 4, 4) doch ohne den Drachen angedeutet, wo es heisst: „am ersten Tage des Mondes war eine Conjunction (tschin) von Sonne und Mond, die nicht (harmonisch) zusammenkamen in (der Constellation) Fang. Die Blinden (Musikanten) schlugen ihre Trommeln, die untern Beamten liefen davon und das Volk lief zusammen. Hi und Ho, denen die Beobachtung des Himmels oblag, hatten ihre Pflicht versäumt." Die Trommeln weisen darauf hin, dass man den Feind des Gestirns verjagen wollte. Wenn es uns auffällt, dass Kaiser Tschung-khang den Fürsten von Yn mit 6 Heeresabtheilungen gegen Hi und Ho ausziehen lässt, so ist nicht an eine Bekriegung der Priester des Sterndienstes dabei zu denken, sondern man mag annehmen, dass das Amt der Astronomen, wie noch zum Theil in Peking, ein hohes Amt und in den Händen einer fürstlichen Familie war, alle Aemter damals aber mit Landbesitz ausgestattet waren. Siehe über diese Stelle noch Chalmers Prol. l. c. p. 101.

Ergiebt sich aus allem diesen der Mangel aller wissenschaftlichen Kenntnisse, so musste doch das Bedürfniss des Ackerbaues schon frühe auf eine gewisse Beobachtung des Himmels führen, um die Tag- und Nachtgleichen, den längsten Tag u. s. w. zu bestimmen und darnach die Geschäfte des Ackerbaues zu regeln; das Zeichen für Ackerbau (nung) ist schon zusammengesetzt aus Cl. 161 tschin (Stern) und khio, ein (Saat-?)Gefäss. So hatte man denn auch unter Yao schon solche Beobachtungen angestellt und gewisse Sternbilder[167]) zu dem Ende bezeichnet. Dies ergibt sich

---

167) Die Namen mehrerer Sternbilder kommen im Schi-king

aus dem C. Yao-tien I, § 3—7. Die Stelle lautet: „Er (Yao) befahl Hi und Ho ehrfurchtsvoll den weiten Himmel zu beobachten (kin yo hoang thien) und zu bezeichnen (den Stand von) Sonne, Mond und Sternen, (li-siang ji, yuei, sing, tschin)[168]) und ehrfurchtsvoll die Jahreszeiten den Menschen zu überliefern. Er befahl speziell dem Hi-tschung (dem mittleren Hi) zu weilen bei den Yü-i (den Barbaren des Yü,[169]) (da wo es) das lichte Thal heisst (yuei yang ko), ehrfurchtsvoll als Gast zu empfangen die aufgehende, (heraustretende) Sonne (yn pin tschu ji) und gleichmässig zu regeln die Arbeiten des Ostens (ping tschi tung tso) d. i. des Frühlings. Da hat der Tag seine Mitte (mittlere Länge, ji-tschung), der (culminirende) Stern ist Niao[170]) (der Vogel); darnach bestimmt (ordnet) man die Mitte des Frühlings (i yn tschung tschhün), das (sein) Volk zerstreut (trennt, kue min si) sich da; Vögel und Wild brüten und paaren sich (niao scheu

---

und in dem s. g. kleinen Kalender der Hia (Journ. As. Ser. III T. 10 p. 551—60), jetzt in m. Abh. Beschäftigungen der alten Chinesen 1869 a. d. Abh. d Ak. XII, 1 S. 141 fg.; sie dienten dem Landmanne zum Theil bei der Zeitbestimmung s. Schi-king I, 15, 1. Manches Vorurtheil herrschte dabei; z. B. Schi-king II, 8, 8: wenn der Mond zum Zeichen Pi (Aldeberan) kommt, giebt es heftigen Regen. Die Milchstrasse hiess der Hanfluss am Himmel (Thien yeu Han) Schi-king II, 5, 9. Mehrere Sternbilder haben ihren alten Namen noch. S. diese mit Erklärung von Reeves in Morrison's Dictionary P. II, 1 p. 1073 fgg.

168) Der Unterschied zwischen den beiden letzten Charakteren ist nicht deutlich. Sonne, Mond, die Sterne (sing tschin) Berge, Drachen und der blumige Vogel, waren nach C. Y-tsi II, 4, 4 auf dem kaiserlichen Gewande (als dem des Hohenpriesters?) abgebildet.

169) Dieses Gebiet lag nach C. Yü-kung (III, 1, 23) in der Provinz Thsing-tscheu, wohl am Ende Schan-tung's.

170) Niao ist ein Sternbild, welches 7 Sternbilder des Süd-quartiert in sich begreift. Es soll wohl einen der mittleren Sterne desselben bezeichnen, Cor Hydrae. Man hat darnach die Zeit Yao's zu bestimmen gesucht. S. Medhurst, auch bei Legge.

tseu wei). Er befahl weiter dem Hi-tscho (dem 3. Bruder Hi), zu weilen (tse iü) in Nan-kiao[171]) gleichmässig die Veränderungen des Südens (im Sommer) zu regeln (ping tschi nan hoa) und ehrfurchtsvoll die äusserste Grenze des Schattens zu beobachten (king tchi). (Da ist) der längste Tag (ji yung), der (culminirende) Stern ist Ho[172]) (das Feuer). Nach ihm bestimmt man die Mitte des Sommer (i tsching tschung hia). Das Volk? geht - weiter (kue min yn); (Vögel) Geflügel und Wild haben jetzt ein dünnes Fell (hi ke). Er befahl dann dem Ho-tschung (dem mittleren Ho) zu weilen im Westen, was man nennt das dunkle Thal (yuei mei ko) und ehrfurchtsvoll das Geleit zu geben der eintretenden (untergehenden) Sonne (yn tsien na ji), um gleichmässig zu ordnen die Vollendung des Westen (ping tschi si tsching, die Arbeiten im Herbste). Die Nacht hält da die Mitte (hat da eine mittlere Länge, siao-tschung); das (culminirende) Sternbild (sing) ist Hiü (das leere),[173]) zur genauen Bestimmung der Mitte des Herbstes (i yn tschung thsieu). Das Volk ist da wohl auf (kue min i), Vögel und Wild haben ihre Haare in gutem Zustande (mao sien, glatt, glänzend). Weiter befahl er dem Ho-tscho (dem 3. Bruder Ho), zu weilen in der Nordgegend (tse so fang), der dunkeln Hauptstadt genannt, (yuei yeu tu, die nicht näher zu bestimmen ist, Biot meint um Peking), und dort den

---

171) Nan-kiao heisst nach Biot p. 223 nur die Südvereinigung, wohl an der Südgränze. Medhurst und Legge deuten es aber wohl unpassend auf Annam, weil das später Kiao-tschi (Cochinchina) hiess.

172) Dies ist der Centralstern vom blauen Drachen, der ebenfalls 7 Sternbilder des Ostquartiers umfasste und dem Herzen des Scorpions entsprechen soll.

173) Dies ist der culminirende Stern in der Mitte des Sternbildes der dunkle Krieger (hiuen wu), der 7Sternbilder des Nordquartiers in sich begriff. Damals stand die Sonne nach Yung-tsching am Herbst-Aequinoctium in Fang (β, δ, π, ϱ des Scorpion), während jetzt im J (Flügel a Crateris (Alkes).

Wechsel des Nordens (Winters) gleichmässig festzustellen (ping tsai so i). Es ist da der kürzeste Tag (Ji-tuan). Das (culminirende) Sternbild war Mao,[174]) zur genauen Bestimmung der Mitte des Winters (i tsching tschung tung). Das Volk hält sich da in der Ecke (im innern Hause, kue min yo); Vögel und Vierfüsser haben dicke Dunen und Haare (jung mao)." Von einem Cultus der Gestirne, wie Kurz meinte, ist hier nicht die Rede, die Ausdrücke Khin, Yn, King bezeichnen den nicht. S. über diese Stelle noch J. Chalmers Prol. p. 92.

Wir sehen also hier das Jahr nicht nur in die 4 Jahreszeiten, Frühling, Sommer, Herbst und Winter getheilt, sondern auch die Aequinoctien und Solstitien nach den culminirenden Sternbildern bestimmt. Der Kaiser fährt fort: das Jahr[175])

---

174) Dies ist der culminirende Stern im Centrum des weissen Tigers, der 7 Sternbilder des Westquartiers begreift. Es entspricht unsern Plejaden.

175) Der Tag heisst ji, die Sonne; der 1. des Monats im C. Schün-tien II, 1, 4: Schang-ji u. § 14 Yuen-ji. Ji-tschung ist V, 7, 5 der Mittag, I, 4 aber die mittlere Länge des Tages. Der Morgen heisst II, 2, 19 Tan, auch Tschao und der Abend Si, beide IV, 8, 1, 5, der Nachmittag erst V, 15, 10 Tse; frühmorgens: So und Nachts: Yn II, 1, 23 u. 25 u. s.; Mitternacht Tschung-yn V, 26, 1; bei Tag und Nacht ist Tscheu-ye II, 4, 8.

Man rechnete nach Decaden, Siün I, 8. II, 2, 21, dem Character nach: ein Umfang, Bündel von Tagen (Cl. 72 in Cl. 20), wie wir nach Wochen. Der Monat heisst Yuei, der Mond, I, 3 u. s.; der erste Tag im Monate: So II, 2, 19 u. s.; der 1. Monat im Jahre Tsching-yuei II, 1, 4. 14 u. 2, 19.

Unklar ist der Ausdruck im C. Kan-tschi III, 2, 3: der Fürst von Hu giebt träge auf die 3 (anerkannten) Anfänge des Jahres. Ma-yung versteht den Anfang des Jahres im Character Tseu, im 11. (Winter-)Monate, den des Himmels (thien-tsching) genannt, wie unter der 3. D. Tscheu; in Tscheu, dem der Erde (ti-tsching), wie unter der 2. D. Schang; und in Yn, dem der Menschen (jin-tsching), im 1. Frühlingsmonate, wie unter der 1. D. Hia, s. Legge T. I p. 162;

(ki) hat 366 Tage[176]) (dies nimmt man an als runde Zahl für 365 1/4 Tage). Durch Einschaltung eines Monates (yün yuei) — den Schaltmonat kannte man also auch schon — wurden die 4 Jahreszeiten festgestellt und das tropische Jahr (sui) vollständig gemacht. So konnten die 100 Beamten (pe-kung) alle ihre Arbeiten vollständig verrichten. Auf seiner Visitationsreise brachte Schün nach II, 1, 8 überall die Jahreszeiten (schi) und Monate in Ordnung und berichtigte die Tage (tsching ji).

III p. 154 Tsching-thang, der Stifter der 2. D., änderte den Jahresanfang der 1. D. Hia nach C. Hien-yeu-i-te IV, 6, 3 (yuen ke Hia tsching).

Der Schi-king I, 15, 1 u. II, 5, 10, angeblich von Tscheu-kung, rechnet nach la Charme p. 272 den Anfang des Jahres nicht nach dem Kalender der 3. D. Tscheu (wie Biot meint), wenn die Sonne in das Zeichen des Widders tritt, sondern nach dem der 1. D. Hia, mit dem Eintritte der Sonne in das Zeichen der Fische und meint die Aenderungen im Kalender der 2. und 3. D. Schang und Tscheu galten nur für die Ceremonien an festen Monatstagen und nicht für die Arbeiten des Landmanns und der Kalender der Hia kommt allerdings zur Anwendung auch noch im s. g. kleinen Kalender der Hia (Journ. As. 1840 Ser. III T. 10) und im Tscheu-li B. 26 f. 15 vor und Confucius im Lün-iü 15, 10 empfiehlt noch zu befolgen die Zeiten (d. i. den Kalender) der Hia (hing Hia tschi schi).

So erklärt sich vielleicht auch, dass so verschiedene Ausdrücke für das Jahr neben einander vorkommen: Tsai I, 11, 12 u. s.; ob Regierungs-Jahr?; Sui I, 1, 8 u. s.; Nien IV, 1, 3; Ki ein Jahr von 366 Tagen I, 8. Nach d. Schol. z. Tscheu-li B. 26 f. 4 wäre Sui das Jahr von 365 1/4, Nien das von 354 Tagen (?). Yng-ta sagt aber für Tsai im C. Yao-tien brauchte man später unter der D. Hia Sui, unter der 2. D. Schang Sse, unter der 3. D. Tscheu Nien; s. Legge T. III p. 25. Sse für Jahr findet sich unter d. D. Schang IV, 4, 1 und später; im C. U tseu tschi kho III, 3, 8 heisst es Opfer. Ki enthält das Zeichen Mond (Cl. 74); Nien ist Kornreife.

176) Gaubil sagt irrig, dass Yao schon das Julianische Jahr von 365 1/4 Tage gekannt und jedes 4. Jahr 366 Tage gehabt habe. Ueber die Fortschritte, welche die Chinesen im Laufe der Zeit gemacht haben, s. Legge T. III p. 21.

Dies ist die Hauptstelle über den alten Kalender. Das C. Schün-tien II § 5 hat noch die Stelle: Schün hatte die mit Yü-Steinen geschmückte Sphäre (siuen-ki) und den Quertubus (yü heng), um zu ordnen die 7 Regenten (tsi-tsching). In dieser Stelle ist aber alles dunkel. Ngan-kue versteht, wie bemerkt, unter Letzteren: Sonne, Mond und die 5 Planeten Merkur, Venus, Mars, Juppiter und Saturn. Die Beschreibung der Instrumente ist so dürftig, dass die Deutung schwer ist.[177])

Eine eigentliche Chronologie findet sich, wie Legge in den T. III Prol. p. 81 fg. u. 96 bemerkt, im Schu-king überall noch nicht. Der 60 jährige Cyklus wird zur Bezeichnung von Jahren erst zu Ende der ersten D. Han (9—22 n. Chr.) angewandt; vorher diente er nur zur Bezeichnung der Tage (s. Gaubil p. 271, Traité p. 144) zuerst IV, 4, 1; (der Cyklus von 12 zur Jahresbezeichnung finden sich erst in Liu pu wei's Tschhün-thsieu Gaubil p. 109), die Stundenzeichen, z. B. Tschin 7—9, erst nach der Zeit des Tschün-thsieu (Gaubil p. 243). So im Schu-king, aber nicht in den ersten Capiteln; da nur der Cyclus von 10 und zwar (für die Tage) Sin, Jin, Kuei und Kia, die andern 6 erst in späteren Büchern. Bezeichnet man Jahre, so sind es auch später blos Regierungsjahre der Kaiser, z. B. V, 1, 1. Die Eintheilung der Tage nach Decaden (Siün) statt unserer Woche kommt schon im C. Yao-tien I, 8, im C. Ta-yü-mo II, 2, 21 und III, 3, 1 vor: nach 7 Decaden unterwarf sich Miao.

Dass auch die Musik eine gewisse Ausbildung hatte,

---

177) Unter der 3. D. Tscheu beschäftigte der Fung-siang schi nach Tscheu-li B. 26 f. 15 sich mit den 12 Jahren (des Kreislaufes des Jupiter), mit den 12 Monaten, 12 Stunden, 10 Tagen (Decaden) und den 28 Sternbildern (so). Er beobachtete die Sonne am Winter- und Sommer-Solstiz und den Mond (an den Frühlings- und Herbst-Tag- und Nachtgleichen, die Folge der 4 Jahreszeiten zu bestimmen u. s. w.

ist schon gesagt, wir wissen aber Näheres darüber aus dieser alten Zeit nicht.

Die Bedeutung, die man der Musik beilegte, ist oben S. 116 fgg. schon hervorgehoben. Die musikalischen Instrumente der alten Chinesen werden schon im Schu-king C. Y-tsi II, 4, 9 meist erwähnt; doch ohne eine nähere Beschreibung, die ist erst aus späterer Zeit und zum Theil abweichend, wie die chin. Abbildungen derselben aus den grössern Ausgaben des Schu-king u. a. bei de Guignes z. Chou-king p 319 fgg. nicht alte Darstellungen, wie die ägyptischen auf der alten ägyptischen Denkmälern, sondern nur neuere nach spätern Beschreibungen gemachte sind. Auch auf die späten Angaben über die Erfinder der einzelnen musikalischen Instrumente, die erst mehrere Tausend Jahre nach der Zeit hervortreten, können wir ebenso wenig etwas geben, als wenn es in der Bibel heisst: Tubalkain habe das Eisenschmieden erfunden, Jubal die musikalischen Instrumente (Zither und Harfe).

Der allgemeine Character für Musik ist Yo; der alte Character, der jetzt sehr entstellt unter Cl. 75 steht, wohin er nicht gehört, zeigt das Bild eines Mannes, der in jeder Hand eine Glocke oder ein anderes musikalisches Instrument hält und weiset auf die Anfänge der chinesischen Musik hin. Wenn man später Fo-hi bereits die Musik nach dem Gesange der Vögel erfinden lässt, die Leidenschaften zu beschwichtigen und die Harmonie aller Tugenden herzustellen, so weiset die Lautung des Characters für Musik, Lo Freude eher daraufhin, welche Gefühle zur Zeit der Bildung der Schriftsprache sie hervorrief. Die Stelle des C. Y-tsi II, 4, 9 haben wir oben S. 139 fg. schon mitgetheilt. Die dort erwähnten musikalischen Instrumente sind: die Flöte, Handtrommel, Trommel, Tscho, Yn, Seng und Glocke; nicht leere Worte zu geben, in der Anmerkung[178]) kurz

---

178) Die berühmtesten sind der Khin und Se, Legge giebt beide durch Laute, andere durch Harfe. Es waren jedenfalls Saiteninstrumente. Schün spielte nach Meng-tseu V, 1, 2, 3 den Khin nach VII, 2, 6 auf seinem Lager (tschoang). Beide Charactere sind zusammengesetzt aus 2mal Cl. 96 Jüstein, das Simplex heisst Kio, eine doppelte Gemme; es mag sich der Character darauf beziehen, dass nach Lay die Wirbel noch aus kostbaren Steinen sind. Die Zusatzgruppe zum ersten Character, Khin lautend, könnte phonetisch sein oder den Ton bezeichnen, der zum zweiten lautet einzeln aber Pi,

die spätern Beschreibungen, da eine Flöte, Laute u. s. w. doch immer eine Flöte, Laute geblieben sein wird, trotz der spätern Veränderungen an den Instrumenten. Sie hatten darnach bereits 2 Lauten,

---

dieser Character ist aber sehr entstellt und erforderte eine weitere Erörterung. Der Khin war nach d. Guignes aus dem Holze des Baumes Tung oder Wu-tung (nach Tr. Lay China u. die Chinesen II S. 144 d. Ueb. der Dryandria cordifolia) — den das C. Yü-kung III, 1, 35 schon in Siü-tscheu erwähnt. Nach dem Schol. zum Eul-ya war der Khin 5.66 Fuss lang und hatte 5 Saiten, zu welchen später noch 2 hinzukamen, der Se, aus dem Holze Sang, hatte 25, der grosse 27 Saiten und war 8.1 Fuss lang, 1.8 Fuss breit, der elegante von gleicher Grösse hatte nur 23 Saiten, ein anderer von gleicher Breite, war 1 Fuss kürzer, die Saiten waren aus Seide. Die Erfindung des Khin schreiben einige Fo-hi, andere Schin-nung, andere Schün zu. Den jetzigen Khin mit 7 Saiten aus Seide, die 1 None und 2 Quinten umfassen, beschreibt Lay II S. 144—149 näher. Man spielt ihn liegend, darnach möchte de Guignes Uebersetzung durch Zither oder Guitarre nicht passend sein. Man schlug ihn mit den Fingern an, das starke Anschlagen heisst im C. Y-tsi: po, das schwache: fu (Lay erwähnt dann noch von jetzigen Instrumenten eine Laute mit 25 Saiten aus Kupfer- oder Messingdrähten, die im (?) Li-ki beschrieben werde, (ob dies der Se?), den Tsang mit 16 Saiten und 3 Arten von Guitarren, darunter die Pi-pa, die im Schu-king aber nicht vorkommen).

Neben diesen nennt das C. Y-tsi den Khieu Die Provinz Yung-tscheu brachte nach C. Yü-kung III, 1, 1, 81 diese Steine neben andern Gemmen als Tribut dar. Der Schue-wen erklärt es durch Jü-sching, ein Kling- (Jü-)stein, das Wort besagt: der gesuchte (kieu) Jüstein. Der Abbildung (n. 3) nach war es ein Stein-Triangel, wie ein Knie, das in einem Gestelle aufgehangen und mit einem Stücke Metall angeschlagen, einen schallenden Ton von sich gab. Legge sah einen aus dem Jüsteine, 1 Zoll dick. Es leicht anschlagen heisst im C. Y-tsi: kia, es stark anschlagen: ki. Der allgemeine Name für Klingstein ist sonst Khing. Die Prov. Yü- und Liang-tscheu brachten nach dem C. Yü-kung III, 1, 60 u. 69 solche als Tribut, in Khing-tsho dort sollen tsho? Steine sein, um Gemmen zu poliren; hier steht Khing alleine; Näheres über diese und ihre Anfertigung giebt der Khao-kung-ki B. 42 f. 30 fg. Khieu nehmen im C. Yü-kung III, 1, 69 Einige für gleichbedeutend mit obigem Khieu, das aber anders geschrieben wird, Andere für eine Gemme.

eine Flöte, den ersten Keim einer Art Orgel oder ein zusammengesetztes Rohr-Instrument, eine Glocke (beide viele Jahrhunderte bevor man im Westen etwas davon wusste, doch unausgebildet), eine

---

Demnächst erwähnt das C. Y-tsi die Flöte Kuan; der Character weiset darauf hin, dass sie ursprünglich aus Bambu war, die Zusatz-Gruppe kuan heisst allein: Beamter. Der Abbildung (n. 5) nach bestand sie aus 2 Röhren, jedes mit einem Mundloche und noch 5 andern Löchern. (Die Flöten Yo, Hiü und Tschi u. a. im Tscheu-li B. 23 f. 50 fgg. und 43 fg. kommen im Schu-king nicht vor). Ein anderes Blaseinstrument den Seng hat noch das C. Y-tsi. Auch dieser bestand dem Character nach ursprünglich aus Bamburöhren, die grössern heisst es, aus 19, die kleinern aus 13 von verschiedener Länge, die in einem Flaschenkürbisse (jetzt in einer hohlen Kugel) steckten, (jetzt mit einem Stück Metall an der Mündung jedes Rohres). Die Abbildung n. 7 hat seitwärts ein Blaserohr. Es war 4′ hoch. De Guignes nennt es eine tragbare Orgel, Lay S. 157 die Jubalsorgel, den ersten Versuch zu unserer Orgel; ein Theil der Röhren hat an der Basis eine Oeffnung. Weiteres bei Lay. Der Tscheu-li B. 23 f. 43 fg. hat einen eigenen Seng-sse, der mehrere dazu gehörige Instrumente lehrte (Ein anderes ähnliches Rohrinstrument, der Siao, (n. 6), bestand nach d. Guignes aus 23 Röhren und war 4′ lang, ein kleineres Tschao aus 16 Röhren war 1′ 2″ lang; der Character Siao findet sich im C. Y-tsi, Siao schao soll aber da, wie gesagt, die Musik Schün's bezeichnen).

Die grosse Glocke Yung, die Ku-yeu, ein Enkel Fo-hi's, angeblich erfunden haben soll, bestand schon dem Character nach aus Metall, die Zusatzgruppe Yung heisst allein: gebräuchlich, gewöhnlich. Sie war, wie noch jetzt die Glocken in China, ohne Klöppel und wurde von aussen angeschlagen. Mo to, eine kleine Glocke mit hölzernem Klöppel, diente nach III, 4, 3 mehr zu Bekanntmachungen der Ausrufer. Vgl. Tscheu-li B. 35 f. 32, B. 37 f. 28 u. s. Später giebt es eigene Glockenmeister (tschung-schi) Tscheu-li B. 23 f. 38 fg. und Po-sse ib. f. 46 fg. und der Khao-kung-khi B. 41 f. 15—24 behandelt ausführlich die Verfertigung der Glocken.

Der allgemeine Ausdruck für Trommel ist Ku (Cl. 207); sie kommen auch III, 4, 4 vor. Die Zusammensetzung des Characters weiset darauf hin, dass es ursprünglich ein Gefäss war, auf welches man mit einem Stocke in der Hand schlug. Thao im C. Y-tsi soll eine kleine Handtrommel oder Klapper (rattle) mit einer Handhabe

Trommel. Später und schon im Schi-king kommen noch andere Instrumente vor; s. Biot p. 353 und P. Amiot Mém. T. 6, die vielleicht nur zufällig in den wenigen erhaltenen alten Fragmenten nicht erwähnt sind. Blinde (ku) dienten nach III, 4, 4 auch schon damals als Musikanten.

Aus dem C. Schün-tien (II, 1, § 8) sieht man, dass Schün bei seinen Visitationsreisen nach den 4 Weltgegenden nicht nur die Jahreszeiten, Monate und Tage in Uebereinstimmung brachte, sondern auch die Töne (liü), Längen- und Fassmasse und Gewichte gleichmässig ordnete (thung liü, tu, leang, hang).

Das Detail welches der Scholiast über die einzelnen Masse u. Gewichte gibt (s. Legge p. 36 und Medhurst p. 20 fg.) ist auch hier aber erst aus späterer Zeit nachweisbar. Bei der Musik hatte man 12 Bamburöhren für die 12 Noten, etwas über 3/10 Zoll im Durchmesser und 9/10 im

---

sein; der Zusatz Tschao, Prognostikum möchte darauf hinweisen, dass die Wahrsager sie ursprünglich angewandt. Gaubil nimmt Tao-ku mit Andern im C. Y-tsi aber nur für ein Wort und giebt n. 8 eine angebliche Abbildung davon. (Später gab es vielerlei Trommeln. Im Tscheu-li B. 12 f. 4—11 kommt ein eigener Trommelmann (ku-jin) vor. Er lehrt die 6 Arten Trommeln und 4 Arten Metallinstrumente beim Heere, den grossen Jagden und Opfern anwenden; die 4 Metallinstrumente (f. 8) dienten Anfang und Ende und die Zahl der Trommelschläge anzugeben. Vgl. B. 22 f. 46 fg. Die Khing, Glocken und Trommeln wurden in Gestellen aufgehängt nach f. 57 fg. Der jetzt so übliche Gong (Lu oder Lu-ku) kommt noch nicht vor). Das Zeichen zum Anfangen der Musik soll der im C. Y-tsi erwähnte Tschu, zum Anhalten oder Ende der Musik der Yü gegeben haben. Jenes soll angeblich eine lackirte Büchse gewesen sein, 1′ tief, 2′ 4″ in Quadrat, aussen mit einer Handhabe unten (n. 10), die bis auf den Boden reichte und beweglich gegen die Saiten schlug und so das Zeichen zum Anfangen gab, die Yü (n. 11) angeblich (?) ein liegender hölzerner oder metallener Tiger mit 27 aufrecht stehenden Borsten auf dem Rücken, die mit einem Stocke Tschin von 1′ Länge gestrichen, das Zeichen zum Aufhören der Musik gaben, doch so erst unter der D. Han; nach andern war es irden.

Umfange. Die längste hiess die gelbe Schale eigentlich Glocke, (Hoang-tschung) und war 9″ lang, die kürzeste die antwortende Schale (Yng tschung) war nur 4.66″ lang. 6 davon hiessen speziell Lio (lo-lio) und gaben die scharfen, die andern Liü die (breiten) dumpfen Töne in der Musik. Die 12 zusammen, meint man, hätten eine chromatische Scala gebildet. Der Hoang-tschung war nun aber auch Muster für das Längenmass: 1/90 desselben bildete den Fen (Theil); 10 Fen einen Zoll (Tshün Cl. 41); 10 Tshün einen Fuss (Tschi); 10 Tschi einen Tschang (Stab) und 10 Tschang einen Yn. (Man sagt auch, dass die Breite eines Hirsenkorns einen Fen bildete und 90 derselben die Länge des 1. Rohres.) Dasselbe Rohr war nun auch das Muster für ein Fassmass; 13⅓ Hirsenkörner füllten einen Fen davon und 1200 Körner das ganze. Die machten den Yo, 2 Yo dann einen Ko, 10 Ko einen Sching oder Pinte, 10 Sching einen Teu (Cl. 68), 10 Teu einen Ho; s Pan-ku B. 20 f. 6 v. Endlich bildete auch das Rohr das Mustergewicht; 100 Hirsenkörner wogen 1 Tschu; 24 Tschu einen Liang, Unze oder Tael, 16 Tael einen Kin oder Catty (Cl. 69), ein chin. Pfund, 30 Catty 1 Kiün und 4 Kiün einen Schi (Cl. 112) oder Stein (Pan-ku ib f. 7 v.); daher heisst dann diese gelbe Schale die Wurzel aller menschlichen Geschäfte. Ob diese Bestimmungen bis in dieses hohe Alterthum hinaufreichen, dafür fehlen uns die Data. Doch erwähnt der Gesang der 5 Söhne III, 3, 8 den Schi und Kiün seines Ahnen Yü in des Kaisers Schatzkammer (wang fu) als Normal Gewicht aufbewahrt und die lo (6) Liü hat auch das C. Y-tsi II, 4, 4. Das Bamburohr war später aus Kupfer.

Wir setzen noch einige Worte über Sprache und Schrift in dieser alten Zeit hinzu. Da wir von der Sprache nur durch die Schrift eine Kunde erlangen, müssen wir von dieser zunächst sprechen.

Was die Missionäre aus chinesischen Büchern über die Erfindung der chinesischen Schrift ausgezogen und bis zur Uebersättigung wiederholt haben ist wenig geschichtlich; es sind sehr späte, unzuverlässige Angaben, wie die über die Erfinder aller einzelnen Künste. Wie wir die Abstammung unserer europäischen Schriftarten von der Phönizischen nicht annehmen, weil dieser oder jener Alte den und den als den Erfinder derselben nennt, sondern weil der Augenschein es lehrt, so ist auch hier die Anschauung die einzig sichere Quelle unserer Kenntniss.

Der Anhang zum Y-king Hi-tse c. 13 T. II p. 534, angeblich von Con-

fucius, sagt: „Im höchsten Alterthume bediente man sich der Schnüre (kie sching) beim Regieren. In späteren Generationen vertauschten die heiligen Männer sie mit Büchern (schu) und Bambutafeln (khi); sie dienten den 100 Beamten bei der Regierung das Volk zu beaufsichtigen." Das mag sein, da auch später noch bei einem tatarischen Stamme solche Knotenschnüre statt der Schrift erwähnt werden. Sie mögen den Quippo's[179]) der alten Peruaner ähnlich gewesen sein. Wir wissen aber nichts Näheres über sie und sie haben mit der jetzigen Schrift der Chinesen ebenso wenig als die s. g. Kua des Fo-hi etwas zu thun.

Die jetzige Schrift ist zweifelsohne aus einer alten Bilderschrift hervorgegangen, wie die Bilderschrift der alten Mexikaner und die Hieroglyphen der alten Aegypter. Aber wir haben diese nicht mehr, sondern unsere gegenwärtige chinesische Schrift ist aus vielfach sehr abgekürzten und entstellten alten Bildern in blossen Umrissen derselben entstanden und etwa der hieratischen Schrift der alten Aegypter zu vergleichen. Die Urkunden im Schu-king sind aber auch nicht mehr in deren erster Gestalt erhalten, sondern vielfach umgeschrieben, zuletzt in die jetzt noch übliche Schrift der Chinesen. Diese ist nach A. Rémusat Gramm. p. 6 aus den s. g. Li-Characteren (n. 3) hervorgegangen, die unter der D. Han (Säc. II v. Chr.) erfunden wurde, um die schwerer zu schreibenden Tschhuan-Charactere[180]) zu ersetzen. Diese (Rémusat n. 1) schrieb man zu Confucius Zeit bis zu den D. Han. Man findet sie noch auf Münzen und Inschriften, z. B. den Denkmalen aus der Zeit Tscheu Siang-kung's von Tsin unter Phing-wang's (770—719) s. Gaubil Traité de Chron. p. 42 u. 188 fg. Der J-sse B. 27 f. 12—16 v. giebt eine alte Inschrift aus Siuen-wang's (827—781) Zeit mit der Umschrift in die jetzigen chin. Cha-

---

179) Ueber diese s. Tschudi's Peru. St. Gallen 1846 B. 2 S. 383 und besonders in d. Revue Americaine et Orientale. Paris 1865. 8. T. II p. 54: Jo. Perez Notice sur les Quippos des anciens Peruviens.

180) Nach dem Tscheu-li B. 38 f. 26 verglichen unter der 3. D. die Annalisten alle 9 Jahre die Schriftcharactere und bestimmten die Aussprache derselben; nach 26 f. 32 hatten die Annalisten des Aeussern (Uai-sse) die Schriftzeichen in den 4 Weltgegenden zu verbreiten (da die Volkssprache provinziell verschieden war). In allen Ministerien waren Schreiber (Sse), die Dollmetscher verglichen alle 7 Jahre die (verschiedenen) Sprachen (Dialecte) nach B. 38 f. 26; von den Dollmetschern Siang-siü s. B. 39 f. 27.

ractere und einer Ergänzung. Diese Tschhuan-Charactere sind wohl bekannt. Man fand bei der Wiederherstellung der alten Literatur zur Zeit der D. Han (150 v. Chr.) Exemplare einzelner Klassiker, wie den Schu-king, den Tschhün-tshieu, Hiao-king und Lün-iü in alten Characteren (ku-wen), als man ein Haus der Familie des Confucius niederriss s. Han-schu B. 30 f. 3 fg. u. Legge Prol. T. I p. 129 fg. III p. 21 sq ; ein Nachkomme des Confucius Kung-ngan-kue erklärte sie mit Hülfe von Fu-seng's später sogenannten neuem Texte des Schu-king. Er und nach ihm Legge sagt, sie waren in den s. g. Kho-teu wen, Froschwurm-Characteren (fr. tetard, engl. tadpole), denen sie ähnlich, wie auch die Inschrift des Yü, geschrieben, welche nach Rémusat die älteste Schrift und schon von Fo-hi (2950 v. Chr.) erfunden sein soll, um die s. g. Knotenschrift zu ersetzen. Dies lässt sich aber wohl, wie wir anderweitig sehen werden, sehr bezweifeln und Confucius und seiner Schüler Schriften werden nur in den Tschhuan-Characteren geschrieben gewesen sein. Diese giebt Hiü-tschin in seinem Wörterbuche der chin. Schriftsprache, dem Schue-wen, oder der Erklärung der Charactere, das 121 n. Chr. erschien. Nach der Geschichte der D. Sui B. 27 hatten die alten Tafeln des Schu-king oder eine Copie derselben sich in der kais. Bibliothek der Tsin erhalten und wurden mit Ngan-kue's Commentar unter d. Ost-Tsin (317—322 n. Chr.) im kais. Collegium aufbewahrt; s. Legge T. III p. 27. Bis zum 6. Kaiser der D. Thang (744 n. Chr.) erschien aber auch dieser alte Text nur in dem Stile des Hofes der D. Han, worin Ngan-kue ihn umgeschrieben hatte (ib. f. 31). Hiao-Ming-ti liess die Character in die seiner Zeit umschreiben. Wir selbst besitzen das neuere chin. Wörterbuch Tseu-wei mit den alten Tschhuan-Characteren bei jedem Character (Tschhuan Tseu wei) in 12 Hft. A. Rémusat Récherches s. l'origine et la formation de l'ecriture Chinoise. Mém. I Sur les signes figuratifs, qui ont donné la base des Characteres les plus anciens, in den Mém. de l'Ac. d. Inscr. Paris 1827. 4. T. 8 nur die p. 1—33 zieht nur die aus dem Schue-wen aus, und das Fehlen aller chin. Charactere bei seiner Abhandlung verringert den Werth derselben sehr. Morrison's Chinese Miscellany. London 1825. 4. giebt auf Taf. I—V diese (373) Symbole mit kurzen Erklärungen p. 5—13, aber ohne die neuern ihnen entsprechenden chinesischen Charactere, die einfachen Grundzeichen auch untermischt mit mehreren zusammengesetzten und viele alte Bilder fehlen. J. Klaproth Characteres primitifs des Chinois, in s. Mém. relatifs à l'Asie. Paris 1826. 8. T. II p. 97—133 giebt eine Anzahl solcher älterer bildlicher Charactere, zum Theil in ursprünglicherer Form, mit Angabe der neueren, aber

nur nach den Zahlen in de Guignes' Wörterbuche, nach dem Lo schu pen i von Tschao-ku-tseu 1378, dem Lo schu tsing wen von Wei-hiao zu Anfange des 16. Jahrhunderts und besonders dem Tschi ku wei wen von Li-teng vom J. 1594, aber es ist nichts Vollständiges und er sagt nicht, welchen alten Denkmälern die einzelnen Zeichen entnommen sind, worauf es doch vornemlich ankömmt. Die Chinesen haben sorgfältig alle alten Inschriften auf Vasen, Dreifüssen aus Bronze, Metallspiegeln, Steinen gesammelt und die Pariser Bibliothek besitzt nach Rémusat Mém. p. 5 2 solche kostbare Sammlungen mit Inschriften aus der 2. D. Schang und selbst einige (?) aus der 1. D. Hia, an deren Aechtheit nicht zu zweifeln sei. Eine Sammlung von Inschriften auf alten Urnen und Glocken der Staatsbibliothek v. J. 1797 hat nur 2 aus der D. 1. P. P. Thoms gab eine Description of ancient Chinese Vases with Jnscriptions illustrative of the History of the Shang Dynastie (1756—1112 v. Chr.) im Journ. of the As. Soc. of Gr. Brit. London 1834. 8. T. I u. II nach dem Po ku tu, der mehrere 100 Platten mit Abbildungen aus dieser und den 3 folgenden D. enthält. Pauthier Geschichte p. 202 fgg. d. Ueb. giebt Abbildungen von Vasen aus einer andern Beschreibung einer Sammlung von 1200 alten chin. Vasen, deren aber auch keine älter als die 2. und 3. D. ist und Inschriften nur von 4. Vergleicht man die alten Charactere auf Thoms Vasen mit denen bei Klaproth und Morrison, so finden wir zwar mehrere auch bei diesem noch, aber auch einige ältere mehr bildliche, wie p. 220 das Zeichen für Huhn bei Klaproth p. 113 (wofür die jetzige Schrift nur ein zusammengesetztes Zeichen hat) wie für Enkel p. 213 und 218 (Klaproth p. 116 fg.). Wir können hier in weitere Einzelheiten nicht eingehen; es wird dieses aber nöthig sein, um über die Aechtheit oder Unächtheit angeblicher Inschriften aus der 1. D. Hia urtheilen zu können. Denn wenn in der 2. Dynastie die Schrift noch zum Theil bildlicher war, als in den Tschhuan-Characteren der 3. Dynastie, so müssen die der 1. D. es mindestens ebenso sehr oder noch mehr gewesen sein und wir haben daran ein Kriterium deren Aechtheit zu prüfen.

Wir haben, so viel ich weiss, aus der 1. Dynastie gar keine sichern Schriftproben. Der Thao-kien-lo[181]) erwähnt zwar

---

181) Es findet sich in der Sammlung Han-wei thsung schu (s. über diese m. Abh. a. d. Sitzb. d. Ak. 1868 I, 2 S. 324), ausgezogen auch im Jü-hai B. 151 f. 1 sq. und die obigen Inschriften im J-sse B. 12 f. 9 v., B. 14, f. 2 u. B. 15 f. 3.

eines gegossenen, kupfernen Schwertes von Kaiser Khi der 1. D. (2197—88 v. Chr.), giebt auch die Inschrift, aber in den alten Charakteren eben so wenig als die des eisernen Schwertes in alten Tschhuan-Charakteren von Kaiser Khung-kia (1879—48 v. Chr.) und Thai-kia 1753—20. Pauthier im Journ. As. 1868 p. 369 giebt eine Inschrift auf einer goldenen Lanze Tschung-khang's (2150 v. Chr.) incrustiert, die erste unserer Sammlung, aber Deutung und Zeitbestimmung sind ganz willkürlich.

Wäre die s. g. Stein-Inschrift Yü's ächt, d. h. von ihm selbst oder doch aus seiner Zeit, wie noch Klaproth[182]), A. Rémusat (Gram. p. 5 und Mél. As. II p. 272 fg., Wells Williams (Middle Kingdom. II p. 205) und Pauthier annehmen, so hätten wir freilich eine gute Probe der Schrift jener Zeit. Aber wenn wir sie auch nicht mit Legge für die späte Erdichtung eines Tao-sse halten können, — wie verschieden ist doch das erdichtete Denkmal der 72 Tafeln der Tao-sse angeblich von 72 Fürsten, die meisten aus der Zeit vor Fo-hi, auf dem Thai-schan, s. Gaubil Trait. in Mém. T. 16 p. 280! — so fehlt doch nach Legge's Ausführung die Begründung der Annahme Bunsen's, dass sie durch Yü gleichzeitig errichtet worden, und Pauthiers Vertheidigung derselben gegen Legge im Journ. As 1868 T. p. 302—49 hat uns von unserer Meinung auch nicht abgebracht. Da wir in u. Abh. Ueber die Glaubwürdigkeit der alten chin. Gesch. München 1866 in 8. a. d. S. B. d. Ak. I, 4 S. 565—570 darüber ausführlicher gesprochen haben, können wir der Kürze halber darauf beziehen. Nach Vergleichung der alten Charactere aus der 2. D. Schang auf den Vasen in obiger Sammlung und bei Thoms, enthält die auch gar nicht die alten mehr bildlichen Charactere, die man in dieser weit frühern Zeit doch erwarten sollte. Legge T. III p. 131 erwähnt, dass ein Chinese Yen Jo-keu den Berg Tschu-yü besucht und auf einem Felsen die 4 Charactere eingegraben gefunden habe Yü tien Tschu yü, d. i. Yü bestimmte den Tschu-yu s. S.-B. I, 3 S. 54; so mag denn auch Jemand, wir wissen nicht wer und wann, die

---

182) Inschrift des Yü, übersetzt und erklärt von J. v. Klaproth, Berlin 1811. 4. Sie findet sich auch mit Umschreibung in neueren chinesischen Charakteren im I-sse K. 11 f. 5 v. und auch mit einer englischen Uebersetzung in Legge. Chin. Classics Prol. T. III p. 72 fg. und mit einer französischen von Pauthier Journ. As. Ser. VI T. II. 1868 p. 336 fg.

s. g. Inschrift Yü's ihm gesetzt habe, ohne dass sie von einem Tao-sse erdichtet ist. Den Charakteren nach möchte sie nicht viel älter als die 3. Dynastie sein Die Worte werden zwar dem Kaiser Yao oder Schün in den Mund gelegt, der Verf. scheint aber Stellen des Schu-king, z. B. des C. Y-tsi II, 4, 1 und 8, und des C. Yü-kung vor sich gehabt zu haben. Sie nennt übrigens — dies nachträglich zu S.-B. I, 3 S. 50 zu bemerken — alle 4 Yo, doch nicht als solche.

Was nun die Sprache in den ältesten Urkunden betrifft, so hat schon Julien in Biot's Études s. l'Astron. Indienne et Chinoise p. 315 darauf im Allgemeinen hingewiesen, dass die ersten Capitel des Schu-king voll Archaismen sind, die in den späteren mehr und mehr verschwinden (s. die Stelle in m. Abh. „die Glaubwürdigkeit etc." S. 5), was für ihr Alterthum im Allgemeinen spricht.

Dass die alte Aussprache von der jetzigen verschieden war ist in u. Abh.: „die Tonsprache der alten Chinesen". München 1862, S. 10 u. 16 gezeigt. Die Sprache ist mehr noch als in der alten Sprache überhaupt durchaus einsylbig; von zusammengesetzten Wörtern kommen fast nur Thien-hia, was unter dem Himmel ist, für das ganze Reich II, 1, 12, II, 2, 4, 14 u. II, 2, 8; Thien-tseu, der Himmelssohn für Kaiser nur III, 4, 5, später öfter; Sse-hai, die 4 Meere (sse hai tschi nui, was innerhalb der 4 Meere steht nur IV, 8. 38) für das Reich II, 1, 13, II, 2, 1, 4 und öfter vor und hier haben die einzelnen Wörter immer noch ihre eigene Bedeutung behalten. Da die alten Chinesen keine Copula hatten, kann man freilich nicht immer unterscheiden, ob etwas ein zusammengesetztes Wort oder 2 Wörter sind und man nimmt einzelne Pflanzen- und Thiernamen namentlich, aber auch andere, wohl für zusammengesetzte Wörter, so de Guignes p. 324 Tao-ku im C. Y-tsi II, 4, bloss für eine kleine Trommel, während nach dem eben bemerkten Geiste der alten Sprache andere darin wohl richtiger die Handtrommel Tao und die gewöhnliche Trommel Ku sehen. Das Adjectiv bezeichnet nur die Stellung des Wortes vor dem, was wir Substantiv nennen, z. B. Hao thien, der weite Himmel. Dieselbe Stellung dient aber auch unser Genitiv-Verhältniss zu bezeichnen, z. B. Jin-schi der Menschen- oder die menschlichen Zeiten; das spätere tschi für den Genitiv kommt nur selten z. B. im C. Y-tsi II, 4, 7 im ungewöhnlichen thien tschi hia vor. Die übrigen Casus bezeichnet nur die Stellung vor oder nach dem, was wir Verbum nennen würden; steht ein Wort vor diesem, so ist es

ein Nominativ, wenn hinter dem, ein Objectivcasus Dativ oder Accusativ. Doch wird, einen Nachdruck zu geben, auch der Oblique-Casus vorangestellt, z. B. C. Schün-tien II, 1, 19 ju tso Sse-tu, dich mache ich zum Sse-tu. Es giebt Wörter, die unsern Präpositionen entsprechen, aber sie verbinden sich nicht mit dem Worte. Singular und Plural werden durch nichts unterschieden, tschu finden wir erst später, ausser in tschu-heu IV. 1, 2, 19. Die Zahlen, die vorkommen, i 1, eul 2, san 3, sse 4, u 5, lo 6, tschi 7, pe 8,, kieu 9, schi 10, pe 100, tshien 1000 (s. Index), sind die auch später üblichen; wan 10,000, wie schon bemerkt, ist noch eine unbestimmte grosse Zahl, ebenso schao (? Million) z. B. Tschao min. Von den späteren Fürwörtern der 1. Person kommen ngo und iü, ich öfter, (*u* erst V, 1, 16 und für unser IV, 11, 3), auch tschin, wenn' der Kaiser und die Minister von sich selbst sprechen, aber nicht ausschliesslich vom Kaiser, wie seit Thsin Schi hoang-ti (s. Index), dieses, wie auch die übrigen Fürwörter, natürlich auch für die obliquen Casus mir, mich u. s. w., für den Plural wir u. s. w. und für die Pronomina possessiva unser u. s. w. vor. Die späteren demüthigen Ausdrücke giebt es noch nicht, nur die Ausdrücke: iü siao tseu, ich kleiner Sohn, iü tschung tseu und iü i jin, ich ein er Mensch, braucht der Kaiser schon im C. U-tseu tschi-ko III, 3, 5 von sich. Für die 2. Person ist eul, iu (aber nur das Zeichen aus Wasser Cl. 85 mit Frau (Cl. 38), tseu eig. Sohn und die spätern unterwürfigen Ausdrücke kommen auch hier noch nicht vor). Kue ist als Personal-Pronomen nur für die 3. Person üblich, als Possessivum auch für mein, unser, euer, auch als Demonstrativ für der, die, das, ebenso Khi (nicht aber I), Tschi als Possessiv-Casus oder Complement eines Activ, Ki, selbst von der 2. und 3. Person, tseu Cl. 132 (in spätern Capiteln auch Schin (Cl. 158) und Kung für eines Person); Pi ist schon: der III, 3, 7, thseu dieser III, 3, 6, 7 (Fu ist nur Mann); Schi dieser, dieses (sse erst in späteren Capiteln); Tsche schon am Ende der Phrase III, 3, 5; So IV, 7, 1, 7 das, was; das Fragpronomen Schui, wer? II, 4, 7 (schu noch nicht). Von Verben kommt wei mit tsche schon III, 3, 5 vor: wei jin schang tsche ist einer der Menschen Oberer, (das ihm entsprechende ye noch nicht), auch yeu als impersonales Verbum Substantivum I, 1, 11 I, 3, 12 fg. u. s. für: da ist, gibt es, eigentlich: es hat sich; tsai kuan, sei milde II, 1, 19. Tempora und Modi werden auch später beim Verbo bekanntlich nicht bezeichnet, man kann wei übersetzen: er ist oder war; nur einige Wörter deuten die Vergangenheit oder Zukunft an. Ki bezeichnet nur die vergangene Zeit, die vollendete

Handlung, nachdem; so nach Biot Journ. As. 1842 T. 14 p. 157 im C. Yü-kung Abth. 1: 15mal, während da sonst die meisten Phrasen ohne Zeitangabe sind, in anderen Phrasen fehlt es aber, so wo es heisst: man schifft, folgt der Richtung, verfährt die Produkte — dass diese Ausdrücke immer im Präsens zu nehmen seien, ist nicht so sicher. Im 2. Theile des Capitels, wo von Yü's Aufnahme der Berge und Flüsse die Rede ist, fehlt dagegen ki, nur am Ende III, 1, 2, 14 findet es sich 2mal, fehlt dann aber auch wieder; postquam, quoniam kann man es da kaum geben. Im C. Schün-tien II, 1, 7 ist ki yuei: wenn der Monat zu Ende, vorbei ist, das ist die Urbedeutung (I, das später ki vertritt, kommt so noch nicht vor — im C. Yao-tien I, 1, 11 übersetzt Legge nai i have done with him — eben so wenig thseng und tsiang, die spätere Bezeichnung des Futurums, noch eine Bezeichnung des Passivs). Der sogenannten Expletiv-Partikeln und Ausrufe findet man mehrere; es würde uns aber zu weit führen, wenn wir alle einzeln hier erörtern wollten; ihre Bedeutung ist auch oft dunkel und schwierig. Wir heben daher nur noch hervor, was Legge Prol. T III p. 50 bemerkt, dass in diesen Capiteln besondere Ausdrücke für die Ausrufe: Ach! Oh! nämlich yü, tse, tu vorkommen (s. Index), die in den Büchern der Hia, Schang und Tscheu sich nicht mehr finden. Nimmt man dies Alles zusammen und dazu die eigenthümlichen Aemternamen unter Yao und Schün wie Sse-yo, Pe-kuei, Tschi-tsung, Na-yen u. a. (s. S. 103 fg.), die auch später nicht mehr vorkommen, so muss Legge selbst zugeben, dass die Verfasser Dokumente aus Yao's und Schün's Zeiten gehabt haben müssten.

Der Anfang der ersten 5 Capitel: „die den alten (Kaiser) Yao, Schün, Yü, Kao-yao (oder das Alterthum) erforscht haben, sagen (jo khi ku Yao yuei)“, setzt selbst eine nicht gleichzeitige, also spätere Abfassung dieser voraus, während das C. Yü-kung nichts der Art besagt. Hier entsteht dann allerdings die Frage: fanden die Verf. die dort diesen Kaisern u. a. zugeschriebenen Reden so überliefert oder legten sie sie ihnen nur in den Mund, wenn auch nach den Ueberlieferungen von ihren Reden und Thaten; jedenfalls sind sie aber im altchinesischen Geiste.

Später hatten die Kaiser eigene Beamte beständig zur Seite, deren einer ihre Worte, der andere ihre Thaten aufzeichnete, aber wir

haben keinen Beleg, dass diese schon so früh existirten. Bücher (schu), Bambutafeln und Gesänge (kho) werden, die ersten, II, 4, 6, IV, 5, 1, 2 u. s. w. erwähnt, aber Annalisten (Sse, Nui-sse, Thai-sse u. s. w. erst unter der 3. D. Tscheu in Schu-king B. V. und im Tscheu-li der Ta-sse B. 27 f. 1 fg., Siao-sse ib. f. 11 fg., ib. f. 27 sq., der Nui-sse, Wai-sse (ib. f. 31 sq.), kaiserliche Secretäre Yü-sse (ib. f. 33), auch Archive. Die Wai-sse sollen nach f. 32 auch ? die Bücher der San-hoang und U-ti, d. i. der 5 (alten) Kaiser noch unter der 3. D. Tscheu aufbewahrt haben (s. m. Abh. Verf. und Verwalt. S. 579 fg.). Man schrieb auf Bambutafeln, bis unter der 5. D. Han Papier und Pinsel erfunden wurden. Im Tschung-yung 20, 2 heisst es noch: Wen's und Wu's Regierung ist entfaltet auf Tafeln von Holz und Bambu (tsai fang tse) und Meng-tseu VII, 2, 3, 2 spricht von 2—3 Tse, Stücken, eigentlich Bambustreifen des C. Wu-tsching in Schu-king B. V. Sie wurden mit eigenen Messern (sio) eingeschnitten, der Khao-kung-ki B. 41 f. 3 giebt die Metallmischung an, die unter der 3. D. dazu verwendet wurde. Damals war man sehr schreiblustig. Die Zeichen für To antworten, suan rechnen, tsie regeln, pu Register, tsi Record bei Meng-tseu enthalten alle noch das Zeichen von Bambu (Cl. 118).

Fassen wir zum Schluss noch das Resultat unserer ganzen Untersuchung zusammen, so sehen wir im 2. Theile des C. Yü-kung III, 1, 2, 1—13, wie Yü 27 Berge und 25 Flüsse China's (2205 v. Chr.) aufnimmt (survey); wenn wir diese Bedeutung des Charakters Tao festhalten (s. Note 46), ist darin nichts Unwahrscheinliches. III, 1, 1 sagt dafür: er vertheilte das Land, folgte (sui) den Bergen, hieb nieder das Gehölz (lichtete die Waldungen) bestimmte (tien, wohl eher opferte, da III, 1, 2, 13 dafür liü) die (den) hohen Berge und grossen Flüsse. Nach III, 1, 2, 14 ordnete er die 9 Provinzen gleichmässig, die Flussufer wurden bewohnt, die Berge ausgehauen und ihnen geopfert, die Quellen und Flüsse gesäubert, die Marschen eingedeicht, die Felder classificirt nach den 3 Bodenarten und die Abgaben (fu, vgl. C. Y-tsi II, 4, 8) bestimmt. Solches konnte unter seiner Leitung immerhin geschehen, wenn man die übertriebenen Vorstellungen der Chinesen und älterer Missionäre von seinen Arbeiten fallen lässt. Abthl. 1 giebt dann die Uebersicht

über die Beschaffenheit der 9 Provinzen. Ihre Ausdehnung von den Chinesen und Europäern auch vielfach zu hoch angeschlagen, haben wir nur auf das, was wahrscheinlich ist, beschränkt; im C. Y-tsi II, 4, 8 giebt er selbst an, dass er bei der Bestimmung der 5 Fu bis 5000 Li weit kam. Si thu sing § 16 heisst doch wohl, er verlieh Land den Stämmen oder Familien. Wir heben unter den Produkten nur hervor, dass die Metalle Gold, Silber, Kupfer, Eisen, hartes Eisen (Stahl), Blei — Gaubil p. 46 hat irrig dafür Zinn —, wie Seesalz, Zinnober und mehrere Arten seltener, edler und gröberer Steine schon vorkommen, die Chinesen der Zeit also über das Stein- und Bronze-Zeitalter schon hinweg waren. Von den Produkten des Pflanzenreichs heben wir nur Cypressen, Fichten, Tung- u. a. Bäume, verschiedene Bambu, Hanf, Firniss- und Maulbeerbäume, von Thieren die Seidenwürmer und aus ihren Gespinnsten die Seiden- und andere Gewebe hervor. Wenn die verschiedenen Kornarten und die Hausthiere nicht einzeln aufgeführt werden, so dürfen wir diese nach der spätern Geographie im Tscheu-li und den Angaben im Schi-king auch in dieser frühen Periode sicher schon annehmen, da bei der Abgeschlossenheit China's an eine spätere Einführung erst von aussen nicht zu denken ist, und da wir gezeigt haben, dass der Ackerbau und die Viehzucht bis in die Zeit der Schriftbildung hinaufgehen, das Bewässern und Düngen der Felder wird eigens erwähnt. Die Kost ergiebt sich darnach als gemischt aus Pflanzen- und Thiernahrung, wenn jene auch vorherrschte, die Tracht aus Pelzen, Graszeug, Hanf (Baumwolle noch nicht), Seide, die der Kaiser gefärbt und gestickt trug, die Wohnung vorwaltend, wie noch später, ein Holzbau. Von Palästen und Städten konnten in den wenigen erhaltenen Urkunden nur einzelne erwähnt werden. Die materiellen und religiösen und politischen Verhältnisse lassen übrigens keine kostbaren grossen Prachtbauten, wie im alten Aegypten, Ba-

bylon u. s. w., erwarten. Auch auf mancherlei Industrie lässt der Ausdruck die 100 Gewerker (pe-kung) schon schliessen. Im C. Schün-tien zeigt sich eine in Europa noch 2—3000 Jahre später unbekannte wohlorganisirte Regierung. An der Spitze der Kaiser mit einem Premierminister, einem Vorsteher des Ackerbaues, einem für den Unterricht, einem für die Strafjustiz, einem für die öffentlichen Arbeiten, einem Aufseher über Berge und Waldungen mit Geflügel und Wild und über die Marschen, einem Vorstande der religiösen und andern Ceremonien, einem der Musik, und dem Na-yen, der des Kaisers Erlasse ausgehen liess und ihm berichtete. Die Provinzen hatte jede ihren Gouverneur (mu, Hirten). Neben dem Kaiser gab es ausser dem Kaisergebiete — soviel ist aus C. Yü-kung III, 1, 2, 18 klar — noch die der kleinen und beschränkten Vasallenfürsten, eigene Gebiete dann der zahlreichen barbarischen Stämme (I und Man) und weiterhin für die näher oder fernerhin Verbannten (tsai und lieu). Es gab eine Prüfung der Beamten und Inspectionsreisen der Kaiser. Die Regierungsgrundsätze, die die ersten Capitel des Schu-king aussprechen, enthalten viel Ansprechendes. Die Regierung ist absolut, das Volk eine Heerde, die durchaus von Oben geleitet wird, aber nicht nach den Launen der Obern, sondern nach gesunden Principien. Die Sorge für den Unterhalt der Menge — nebst einer richtigen Abschätzung des Bodens, zweckmässige Vertheilung des Landes und eine billige Erhebung der Abgaben — sind das erste, für den Unterricht dann die nächste Sorge; Musik und Gesänge dienen schon dabei, Strafen sind nur zum Abschrecken vom Bösen und auch dabei soll Milde walten. Alles wird darauf gestellt, dass der Kaiser und seine Beamten durchaus vom besten Geiste beseelt herrschen. Aber diese blos rein persönliche Grundlage war denn auch die schwache Seite des Systems, denn wenn die Kaiser nun schwach und schlecht, die Beamten nicht die rechten Leute

waren, wo da die Hilfe? So sehen wir früh den grossen Glanzzustand unter grossen Herrschern erlöschen, Aufstand und Abfall, obwohl bessere Persönlichkeiten der Dynastie auch wieder aufhelfen konnten. Das ganze System war durchaus von einer einfachen Religiösität durchdrungen. Auf den Himmel (Thien) oder Gott (Schang-ti, den oberen Kaiser) wurden die Ordnung der Natur und die des Staates zurückgeführt; neben ihn verehrte man die Erde, die grossen Berge und die Flüsse, die für das Land vom Einfluss sind und die Ahnen, die schützend die Nachkommen umschweben. Alle Familien- und Staatsvorkommnisse wurden ihnen mit getheilt. Der Hausvater ist der Priester, der Kaiser opfert allein dem höchsten Himmel, der Erde, den grossen Bergen und Flüssen. Keine besondere Priesterschaft, keine Dogmatik, keine Mythologie, nur wenig Aberglaube im Wahrsagen aus der gebrannten Schildkrötenschale und der Pflanze Schi. Im Ganzen ein Bauernvolk, das im Schweisse seines Angesichts sein Brod ass, nicht allzusehr gedrückt, dabei aber sich stark vermehrte, konnten Kunst und Wissenschaft sich nicht besonders ausbilden, doch führte der Ackerbau dazu, den Auf- und Untergang gewisser Sterne zu beobachten, und so zu den Anfängen der Astronomie und Zeitmessung, der Cultus dazu, die Musik einigermassen zu cultiviren. Mancherlei musikalische Instrumente wurden erfunden, auch Maasse und Gewichte, die damit in Verbindung waren, geregelt. Man sieht, wie verschieden diese Schilderung nach den Quellen von der Rohheit, Uncultur und erst viel spätern Ausdehnung und Cultur ist, die de Guignes und Andere China in dieser Zeit zuschrieben!

Ueber die Sammlung

chinesischer Werke

der

Staatsbibliothek

aus der

Zeit der D. Han und Wei

(Han Wei thsung schu)

von

Dr. Jo. Heinrich Plath.



München

Akademische Buchdruckerei Aon F. Straub.

1868.

Kaisers erschienen dann 1782 2 raisonnirende Kataloge, ein ausführlicher Kin ting sse ku tshiuen schu tsung mo ti yao in 138 Heften in 8⁰ und ein Auszug daraus: Kin ting sse ku tshiuen schu kien ming mo lu in 12 Heften. Der grosse Katalog ist in Paris und Bazin im Journal As. Ser. IV. T. 15 p. 6 gab mit Hilfe von Professor Julien eine Probe von dem kleinen Kataloge. Dieser nennt immer den Namen des Verfassers, die Schule, zu der er gehört, die Abtheilungen des Werkes nach Büchern, Capiteln u. s. w., und den Gegenstand des Werkes mit kritischen Bemerkungen. Der kleine ist auch in der königlichen Staatsbibliothek in der Sammlung chinesischer Werke von Onorato Martucci, welche König Ludwig I. angekauft hat. Der Unterschied in der Zahl der Werke und der Ausdehnung der Notizen über dieselben ist nach Bazin in beiden Katalogen sehr gross; so enthält der grosse Katalog z. B. 1450 Commentare über den Y-king, der Auszug nur 165; jener 140, dieser nur 24 Tao-sse-Schriften.

Eine solche freilich nur kleine Sammlung aus der Dyn. Ming ist nun die in der Ueberschrift angeführte Sammlung von Büchern aus der Zeit der Dynastie Han (206 — 220 n. Chr.) und Wei (220 — 264 n. Chr.) in der Sammlung von O. Martucci. Der Titel ist nicht genau; es sind auch Werke aus der Dynastie Tsin (265—419) und noch spätere wie II, 11 u. a. darunter. Das Werk ist auch in Petersburg in der Bibliothek des asiatischen Dep. (Cat. n. 326) und in Paris und Fourmont's Cat. Sinic. Reg. bibl. librorum, hinter s. Gramm. Sinic. Paris 1742 fol. 481 n. 309 gab eine aber überaus dürftige Nachricht darüber.

---

blosse Büchertitel; eine Uebersicht der chinesischen Literatur bis zu seiner Zeit, Mitte des 13. Jahrhunderts, gibt bekanntlich Ma-tuan-lin B. 174—249.

Das Pariser Exemplar ist in 60 Bänden und 5 Umschlägen, das Petersburger in 100 Heften (Pen) und 10 Umschlägen (thiao), das hiesige in 148 Heften; die Zahl ist willkürlich; die hiesige Ausgabe aus der Zeit Kien-lung's.

Der Urheber der Sammlung ist nach der Vorrede f. 5. v. Thu-lung aus Tung-hai zur Zeit der Dynastie Ming u. der Regierungsgeriode Wen-li (1573—1620), Jahr Jin-tschin. Der Katalog Kaiser Kien-lung's bringt alle Werke, wie Ma-tuan-lin und schon der Han-, Sui- und Thang-schu unter 4 Abtheilungen: 1) **King-pu**, die classischen Schriften mit Commentaren. 2) **Sse-pu**, Geschichtwerke, 3) **Tseu-pu**, Wissenschaften und Künste und 4) **Tsi-pu**, schöne Literatur, Gedichte und literärische Sammlungen. Unsere Sammlung zerfällt auch in 4 Abtheilungen, die aber verschieden lauten, wie wir bei den einzelnen sehen werden. Die einzelnen Werke werden mehrentheils in dem Auszuge von Kien-lung's Kataloge, wie auch bei Ma-tuan-lin und in den Bibliographien der genannten grossen Geschichtswerke, aber manche in verschiedenen Abtheilungen aufgeführt, auf welche wir daher verweisen werden. Auch die grosse historische Compilation über die alte Geschichte Chinas, der J-sse in 160 Büchern und 4 dicken Bänden gibt aus 44 derselben mehr oder minder grössere Auszüge. Es ist daher schon desshalb von Interesse, diese Werke, von welchen mehrere öfters citirt werden und einige auch von uns schon angeführt sind, eine nähere Nachricht zu geben. Eine Geschichte oder Uebersicht der chinesischen Literatur gibt es noch nicht. Wilhelm Schott's sonst schätzbarer Entwurf einer Beschreibung chinesischer Literatur. Berlin 1854, 4° aus den Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften kann dafür nicht gelten. Er bespricht nur die wenigen ihm bekannten Werke und gibt einige Notizen aus Ma-tuan-lin über andere. Da die erste Abtheilung aber 20, die zweite 16, die dritte 22, die vierte 28, die Sammlung also zusammen 86 Werke enthält, so würden wir viel

weitläufiger werden müssen, als der Raum uns gestattet, wenn wir von allen im Detail sprechen wollten. Wir werden also die weniger wichtigen nur kurz nach Titel und Verfasser bezeichnen und nur von den interessanteren den Inhalt oder einige kurze Proben angeben. Zu Anfang im ersten Hefte ist, wie gewöhnlich, eine Uebersicht sämmtlicher Werke, die es uns ermöglichte, die ganze Sammlung, die sehr durcheinander geworfen und in 2 Convolute getheilt war, zu ordnen. Früher wohl schlecht aufbewahrt, sind mehrere Hefte von Mäusen ganz zerfressen.

Abtheilung I. hat den Titel **King-i**, wörtlich Flügel der classischen Schriften.[3]) Sie beziehen sich, wie der Titel schon sagt, zum grossen Theil auf die King, hegreifen aber auch diesen ferner stehende Schriften, Encyklopädien und Wörterbücher.

1) Y-lin von Tsiao-kung oder kan, aus der Dynastie Han, 4 Kiuen in 4 Heften. Y ist der Y-king, lin heisst der Wald und bezeichnet, wie das lateinische sylva ja wohl, öfter auch eine Sammlung von Bemerkungen oder Erläuterungen. Es sind kurze Sätze zum Y-king nach der Folge der Kua's. Für jede ist ein Abschnitt, deren also 64 sind und in jedem kehren die 64 Kua's wieder.[4])

2) Y-tschuen. Ueberlieferungen auch zum Y-king, in 3 Kiuen in 2 Heften von King-fang[5]), unter Kaiser Han-

---

3) Im Han-schu Buch 30 f. v., wo er den Y-king in 12 Pien aufführt, sagt die Note des Sse-ku: schang hia King ki schi *i*, ku schi-eul pien, nennt also die Anhänge zum Y-king dessen 10 Flügel.

4) Der Katalog 11 f. 17 unter III: Tseu-pu hat einen Y-lin in 16 Kiuen von Tsiao, der aber wohl verschieden ist. Ma-tuan-lin Buch 175 f. 7 v. hat einen Y-lin von Tsiao-schi in 16 Kiuen, der Thang-schu Buch 59 f. 16 wohl diesen Tsiao-kung Y-lin in 16 Kiuen und noch andere. Er stellt sie unter Abtheilung III, 13 u-hing, von den 5 Elementen.

5) Der Katalog Kiuen 11 f. 17 hat das Werk auch unter dem

Tsching-ti (32—6 v. Chr.). Angehängt ist noch eine andere kurze Erklärung:

3) Kuen-lang's Y-tschuen, aus der Zeit der Nord-Wei, nur 14 Blätter, 11 Ti. Auch das vierte Werk

4) Tscheu-y lio-lie in nur 1 Kiuen, u. 7 Artikeln, auf 16 Blättern von Wang-pi, aus Schan-yang, unter der Dynastie Tsin, bezieht sich auf die Erklärung eines Theiles des Y-king, der Siang u. s. w. S. Ma-tuan-lin B. 175 f. 8. Wichtiger als diese sind:

5) San-fen-schu, 1 Kiuen, das unter der Dynastie Tsin Yuen-hien oder han erklärte. Wir haben dieses Werk schon in u. Abh. chronolog. Grundlage der alten chin. Gesch. S. 33 (S. B. 1867 II.) erwähnt. Man hatte nach Tso-tschuen Tschao-kung anno 12 — welche Stelle die Vorrede citirt — ein altes Werk San-fen, welches nach Kung-ngan-kue von den 3 Hoang, Fo-hi, Schin-nung und Hoang-ti gehandelt haben soll, das ist indess verloren und dieses ein späteres Werk, welches es wohl ersetzen sollte.

P. Premare Disc. Prél. zum Chouking p. LIX und LXXXVII bemerkt, dass dieses, welches öfter von Lo-pi aus der Zeit der Dynastie Sung (954—1279) citirt werde, erst nach der Zeit des Geschichtschreibers Pan-ku erschienen sei, so auch die Vorrede. Ausführlicher spricht davon de Guignes Préface zum Chouking p. XX. Man entdeckte im ersten Jahrhunderte nach Chr. dieses kleine Werk bei einem Privatmanne, wagte aber nicht es für den alten San-fen auszugeben. Es sei in der Pariser Bibliothek und enthalte eine sehr kurze Geschichte der 3 genannten alten Kaiser, vorher aber die der Schöpfung der Welt und wie Fo-hi die Menschen lehrte in Gesellschaft zu leben; zu Anfange jedes der 3 Theile des Werkchens finde man eine Anzahl Maximen über die Pflichten der Fürsten gegen ihre Unterthanen in wenig Worten, mit Bezug auf die 64 Symbole des

---

Tseu-pu, Ma-tuan-lin B. 175 f. 4 fgg., hat King-fang Y tschuen 4 Kiuen. P. Regis Einleitung zum Y-king I. p. 93 fg. spricht von ihm. Der Han-schu B. 30 f. 2 hat mehrere Werke über den Y-king von ihm.

Y-king und der verschiedenen Theile der Welt, 3mal 64, also 192 Maximen. Man begreift so, wie dieses Werk hier gleich hinter den Erläuterungsschriften zum Y-king aufgeführt wird. Der J-sse gibt grosse Auszüge daraus 1 fol. 1 v. und 3 v., 3 fol. 20, 2 v. und 3 v., 4 fol. 3 v. (über Schin-nung) und 5 fol. 6 v. bis 7. Fo-hi heisst Tien-hoang, Schin-nung: Jin-hoang, Hien-yuen (d. i. Hoang-ti): Ti-hoang.

6) Ki-mung Tscheu-schu 2 Hefte, 10 Kiuen in 70 Abschnitten (Ti); (Kiuen 4 ist verbunden, hinter n. 12) von Kung-tsiao aus der Dynastie Tsin erläutert.

Der Sui-schu B. 33 f. 4 hat es in 10 Kiuen, es seien wie die von Tschung-ni (Confucius) weggeschnittenen (schan) Ueberbleibsel des Schu-king; der Thang-schu B. 58 f. 4 v. hat es unter der vermischten Geschichte (Tsa-sse). Gaubil Tr. p. 119 erwähnt dieses Buch der Tscheu.[6]) Es wurde mit der Chronik des Bambubuches (Tschu-schu Ki-nien) im Grabe eines der Fürsten von Wei 284 n. Chr. gefunden und darauf beziehen sich die ersten Worte Ki-mung. Es war auch in alten Charakteren geschrieben, deren man eine gute Anzahl enträthselte; Charaktere, die man nicht herausbringen konnte, sind durch leere Quadrate angedeutet.

Mehrere Abtheilungen (Ti) z. B 13—20 werden als verlorèn angegeben, auch Ti 53 fehlt. Vorne findet man die Titel aller einzelnen Abschnitte; sie sind indess so kurz ausgedrückt, dass sie eine weitere Erläuterung verlangen würden, was bei der Menge hier nicht thunlich ist. Wir bemerken daher nur im Allgemeinen, dass nach Art des Schu-king den Kaisern Tsching-thang, Wen-wang und andern Erlasse zugeschrieben werden, nach welchen dann die einzelnen Abschnitte bezeichnet sind. Sie sind aber wohl kaum ächt. Das Werk verdient übrigens eine besondere Untersuchung, da, wenn auch nur Fragmente davon ächt wären, es für die innere Geschichte des alten China von Interesse wäre. So handelt K. 6 T. 51 Tscheu-yuei von der Monatseintheilung der Tscheu, Ti 52 Schi hiün kiai, d. i. Belehrung über die (Jahres-) Zeiten, ist ähnlich dem kleinen Kalender der Hia (s. unten n. 11 K. 2) und Li-ki C. 6 Yuei-ling,

6) Sonst bezeichnet dies das 5 Buch des Schu-king; wenn Lieu-hin's Katalog im Han-schu B. 30 f. 3 hat Tscheu-schu 71 Pien, so ist da nach Legge Prol. B. III f. 30 der Schu-king gemeint.

daher mit diesen beiden Capiteln ausgezogen im J-sse B. 153 f. 3—4 und f. 4—6 unter Yuei-ling und übersetzt von Biot N. Journ. As. 1840 Ser. III. T. 10 p. 561—68. Ti 45 Ming-tang, wie Tscheu-kung in der Ahnenhalle Ming-tang, die Vasallenfürsten u. s. w. Tsching-wang vorführt, ist mit einigen Abweichungen der Anfang von Li-ki Cap. 14 Ming-tang wei f. 33—34 v. T. 62 Tschi-fang K. 8 7—9 v. findet sich wörtlich ebenso im Tscheu-li B. 33 f. 1—59. Auf diese Bemerkungen müssen wir uns hier vorläufig beschränken. Der J-sse gibt eine ziemliche Anzahl von Auszügen daraus. Man mag es hierher gestellt haben als einen Pendant zum Schu-king.

7) Schi-tschuen, nur 16 Bl., sind ganz kurze historische Andeutungen zu den einzelnen Liedern des Schi-king vom Schüler des Confucius Tseu-kung oder Tuan-mo-sse aus dem Reiche Wei, z. B. f. 2 zu Tscheu-nan: „zu Wen-wang's Zeit war alles Volk in Harmonie und Freude, die jungen Leute sangen das Liedchen Feu-i (I, 1, 8)."

Die Andeutungen entsprechen nicht der Folge unsers Schi-king in den verschiedenen Abtheilungen und einzelnen Liedern. So folgt auf Tschao-nan I, 2: Lu und begreift I, 15 Pin, weil die Lieder von Tscheu-kung sein sollen, dann aber auch IV, 2 Lu-sung. Abth. II u. III heissen statt Siao- u. Ta-ya: Siao- u. Ta-tsching. Viele Charactere fehlen, deren Zahl angegeben wird, z. B. f. 13 v.: „J-wang's (fehlen 3 Charactere), Mühen bei den Regierungsgeschäften schildert das Lied Pe-schan (der Berg des Nordens II, 6, 1)."

8) Schi-schue, von Schin-pei aus Lu, zur Zeit der D. Han, 1 Kiuen, 27 Bl., kurze historische Erläuterungen zum Liederbuche mit denselben Abtheilungen und ähnlichen Deutungen, z. B. Lu f. 3 v. Kieu-iü, jetzt Pin-fung I, 15, 6: „als Tscheu-kung nach Tscheu zurückkehrte, wünschten die Leute in Lu ihn da zurückzubehalten, konnten es aber nicht erlangen. Da machte er dieses Gedicht."

9) Han-schi-uai-tschuen, 4 Hefte in 10 Kiuen, von Han-yng, aus der Zeit von Hiao-Wen-ti 179—156 von der Dynastie Han.

Wir haben das Werk schon in unserer Abhandlung über die

Quellen zum Leben des Confucius S. 36 (452) erwähnt. (Unsere Angabe über das Werk, das damals uns noch nicht vorlag, ist indess ungenau). Der Thang-schu K. 57 f. 4 v., Ma-tuan-lin B. 179 f. 1 v., und der Katalog Kien-lung's K. 2 fol. 23 haben es auch unter den Schriften, die sich auf den Schi-king beziehen, aufgeführt.[7]) Legge Chin. Classics. III, 2 p. 536 übersetzt den Titel: Einleitung in den Schi-king von Han-yng, dies gibt aber eine falsche Vorstellung von dem Buche. Es sind Geschichten und Aussprüche, auf welche der Verfasser am Schlusse immer eine Stelle des Schi-king bezieht, wie auch der Katalog andeutet. Wir werden in Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren mehreres daraus mittheilen. Das erste Beispiel ist von Tseng-tseu, (auch im J-sse 95,1 f. 19 v.); K. 2 f. 5 v., die 3 Worte des Weisen nach Tseng-tseu Die Inhaltsanzeige des Werkes vorne gibt nicht den Inhalt im Einzelnen an, sondern sagt nur, dass Kiuen 1—10: 29, 34, 39, 33, 32, 27, 28, 35, 27 und 25 Beispiele oder Muster (Tse) enthalten.

10) Mao-schi thsao, mo, niao, scheu, tschung, iü su, d. i. Erklärung der Pflanzen, Bäume, Vögel, Vierfüsser, Insekten und Fische des Schi-king von Mao,[8]) 1 Heft in 2 Abtheilungen von Lo-ki, aus dem Reiche U, s. Ma-tuan-lin K. 179 f. 3 u. Kat. K. 2 f. 12 v. Der Titel besagt schon, dass es Erläuterungen der Pflanzen und Thiere enthält, die im Schi-king vorkommen. Die Pflanzennamen werden gedeutet und dann zur Erläuterung Stellen aus dem Tschün-thsieu und andereu alten Schriften angeführt.

11) Ta-tai Li-ki, 13 Kiuen in 3 Heften. Der Sammler ist Tai-te, aus der D. Han S. Sui-schu B. 32 f. 11 v., Thang-schu B. 57 f. 5, Ma-tuan-lin B. 180 f. 17 fg. Kat. K. 2 f. 35.

---

7) Der Han-schu B. 30 f. 4 verzeichnet mehrere Werke zum Schi-king von ihm, darunter Han Nui-tschuen 4 Kiuen u. Han Uai-tschuen 6 Kiuen.

8) So heisst der Schi-king von seinem Ueberlieferer s. P. Regis Einleitung zum Y-king I. p. 129 fg.

P. Premare l. c. p. LXI und P. Regis Einleit. zu s. Uebersetz. des Y-king T. 1 p. 142 sprechen davon. Der alte Li-ki ist bekanntlich verloren; unter der D. Han sammelte man Stücke, die ihn ersetzen sollten, erst in 85 Cap.; das ist ursprünglich der Li-(ki) Ta-tai's; sein Bruder Tai-sching reduzirte ihn auf 49, das ist der Siao-tai-li und unser jetziger Li-ki. Die Abschnitte, die nicht darin aufgenommen worden, bilden nun, was man jetzt den Ta-tai-li-(ki) nennt. Unser Li-ki ist, wenn auch unvollständig und mangelhaft auf Kosten der Turiner Akademie der Wissenschaften von Callery herausgegeben, da ganze Capitel und Theile derselben ausgelassen sind; dieser Ta-tai-li aber noch nicht. Da er aber manche Abschnitte über Confucius und seine Schüler und einige über chinesische Alterthümer enthält, scheint es nicht unzweckmässig, den Inhalt der einzelnen Abschnitte anzugeben, da ihrer nicht allzuviele sind.

K. 1 enthält Abschnitt (Ti)[9] 39 Tschü-yen; (auch im J-sse B. 95, 1 f. 27 v. fg.), ist ein Gespräch des Confucius mit seinem Schüler Tseng-tseu; dann Ti 40 Lu Ngai-kung wen u i, d. i. Ngai-kung von Lu fragte nach den 5 J (Rechten); Ti 41, Lu Ngai kung wen iü Kung-tseu, d. i. derselbe fragte Confucius; Ti 42 Li-san-pen, die 3 Wurzeln der Ritus oder der Bräuche.

K. 2. Ti 46, Li-tscha, Untersuchung der Gebräuche (Aussprüche des Confucius), dann Ti 47 Hia-siao-tsching, der kleine Kalender der (1. D.) Hia, ein altes, merkwürdiges Stück, welches Biot im Journ. As. 1840 Ser. III. T. 10 p. 551—60 übersetzt hat. Die Bibliothek hat es nochmals in den Auszügen aus 42 chinesischen Werken (Sse schi eul tschung pi schu) K. 1 und der J-sse B. 153 fol. 1—3. Wir werden es in dem Abschnitte über den Ackerbau der alten Chinesen mittheilen.

K. 3, Ti 48 Pao-tschuen, etwa von der Erhaltung (der Herrschaft). Der Anfang — die 2. D. Yn hatte über 30 Generationen (31) das Kaiserthum, dann erhielt es die 3. D. Tscheu. Tscheu hatte es über 30 Generationen (37), dann erhielt es die D. Thsin. Thsin hatte es nur 2 Generationen über, dann ging die D. zu Grunde — zeigt schon, dass dieser Abschnitt ein späteres Product ist.

K. 4 und 5 beziehen sich auf Confucius Schüler Tseng-tseu. Legge Prol. B. 1 p. 119 sagt: He was a voluminous writer. Ten books of his composition are said to be contained in the Rites of the elder Tae (unserm Ta-tai-li). Die Abschnitte lauten: Ti 49, Tseng-tseu

---

9) Er zählt von Abschnitt (Ti) 39 an; s. darüber die Vorrede.

li sse, wie er die Geschäfte ordnete, ausgezogen im J-sse K. 95, f. 33—36 v.; Ti 50. Tseng-tseu pen hiao, derselbe über die Wurzel der Pietät, ausgezogen im J-sse 95 f. 25; Ti 51 Li hiao, Feststellung der Pietät (J-sse ib. f. 25 v.); Ti 52, Ta-hiao (grosse Pietät); Ti 53, Sse fu mu, wie er Vater und Mutter diente (J-sse ib. f. 26); Hft. 2 K. 5 in 3 Abschnitten (Ti) 54—56, dessen Tschi-yen, Regelung der Worte (J-sse ib. f. 30 v. — 33); Ti 57 Tseng-tseu tsi-ping, während seiner Erkrankung (J-sse ib. f. 49) und Ti 58 Thien-yuen, derselbe über des Himmels Ründung (J-sse ib. f 46 fg.) (der Himmel galt den Chinesen für rund, die Erde für viereckig). Wir werden im Leben des Confucius und seiner Schüler den Inhalt dieses Capitels und der andern, die Confucius und seine Schüler betreffen, mittheilen.

K. 6. Ti 59, Wu-wang Tsien-tsu, d. i. Wu-wang betritt die Stufen (auch im J-sse 102 B. 20 f. 35—36); Ti 60, Wei tsiang-kiün Wen-tseu (auch im J-sse K. 95, 1 f. 4—5 v.), der General von Wei, Wen-tseu. (Er befragt Confucius Schüler Tseu-kung über Confucius.)

K. 7 Ti 62: U-ti-te, die Tugenden der 5 (alten) Kaiser. Dieser Abschnitt findet sich auch im Kia-iü C. 23 fol. 36—38, auch im J-sse B. 95, 2 f. 7 v. Es ist eine angebliche Unterhaltung von Confucius mit seinem Schüler Tsai-ngo, die wir in der histor. Einl. zu Confucius Leben S. 99 (447) bereits mitgetheilt haben; dann Ti 63, Ti-ki, die Folge und Abstammung, (aber auch Wohnung, Frauen und Kinder) der Kaiser von Hoang-ti bis Yü, S. P. Prémare Disc. prél. pag. CXXXIII. und Ti 64 Khiuen-hio, Ermahnung zum Studium.

K. 8. T. 65, Tseu-tschang ji-kuan, Tseu-tschang, (ein anderer Schüler des Confucius) fragt ihn nach dem Eintritt in's Amt Daraus im J-sse B. 95,4 f. 3 v. fg. auch im Kia-iü c. 21.[10]) Ti 66 Tsching-te, die vollkommenen Tugend (der Kaiser und deren Folge, auch im J-sse B. 24, 5 f. 29—31) u. Ti 67 Ming-tang, Beschreibung der glänzenden Ahnenhalle der Kaiser (auch im J-sse B. 24,3 f. 4.)

Heft 3. K. 9. Ti 68 Tsien-sching, ein Reich von 1000 Streitwagen; Ti 69 Sse-tai, die 4 Generationen; Ti 70 Yü-tai-te; Ti 71 Kao-tschi.

---

10) Die Ausgabe der Staatsbibliothek hat da durch einen Druckfehler Pa Kuan, d. i. die 8 Aemter; die beiden ähnlichen Charactere Ji (Cl. 11) und Pa (Cl. 12) sind leicht zu verwechseln. Darnach ist unsere Angabe in d. Abh. die Quellen zu Confucius Leben S. 24. (S. B. 1862 I,4 S. 440) zu berichtigen.

K. 10. Ti 72. Wen-wang Kuan jin, Wen-wang's Beamte; Ti 73, Tschu-heu tsien miao, wie die Vasallenfürsten in den Ahnentempel gehen (auch im J-sse B. 24,4 f. 23 v.); Ti 73 bis Tschu-heu hin miao; wie dieselben (den Ahnentempel) mit Blut bestreichen (auch im J-sse 24,4 f. 23 v.)

K. 11. Ti 74. Siao-pien; Ti 75, Yung-ping, der Gebrauch der Waffen; Ti 76, Schao-kien.[11])

K. 12. Ti 77, Schao-sse, Hofangelegenheiten (im J-sse K. 24, 3 f 2 v. — 3 v. nur bis f. 4.) Die Ueberschrift ist zu unbestimmt, es ist von den Abstufungen der verschiedenen Vasallenfürsten und Beamten-Classen und ihren Aufwartungen am Hofe die Rede; s. m. Abh. Verf. u. Verwalt. S. 57 (507 u. fgg.), die es ergänzt. Ti 78, Theu-hu, die Gebräuche bei einer Art von Spielen. Im Li-ki Cap. 40 ist ein ähnliches Capitel, das der J-sse 24,2 f. 28 fg. aufgenommen hat.

K. 13. Ti 79, Kung-fu; Ti 80, Pen-ming (auch im J-sse K. 86, 1 f. 55 v. und im Kia-iü c. 26, ist ein Gespräch Ngai-kung's von Lu mit Confucius) und Ti 81, Y-pen-ming, (auch im J-sse K. 95, 3 f. 27 v.); es findet sich auch im Kia-iü c. 25 f. 4. v. im J-sse ib. f. 26 fg.). Darnach ist es ein Gespräch des Confucius mit seinem Schüler Tseu-hia. Die Angabe des Inhalts aller Capitel mit Erklärung aller Ueberschriften würde uns hier zu weit führen.

12) Tschün-thsieu fan-lu, 4 Hefte, in 17 Kiuen von Tung tschung schu aus der D. Han. S. Thang-schu K. 57 f. 7 v., Ma-tuan-lin B. 182 f. 15 v. u. Kat. K. 3 f. 20 v. Es bezieht sich auf den Tschün-thsieu.

Fan-lu bezeichnet die Quasten und Schnüre einer Krone[12]). Der bildliche Ausdruck soll wohl solche Anhängsel oder Discurse zum Tschün-thsieu bezeichnen. Es enthält 82 Abschnitte (Ti) von sehr mannigfaltigem Inhalte, den im Einzelnen anzugeben, uns zu weit

---

11) Ti 68, 69, 70, 71, 74, 75 und 76 hat der J-sse K. 86, 1 f. 40 —53 aus (Kung-tseu) San-tschao-ki, 7 Pien und bemerkt am Schlusse, alle seien im Ta-tai-li. Der Han-schu B. 30 f. 8 v. hat es noch als ein besonderes Werk.

12) So im Tscheu-schu K. 7 Ti 59 f. 5 v.: der Kaiser stand das Gesicht nach Süden (gewandt); seine Krone (mien) war ohne Schnüre (wu fan-lu).

ühren würde. Wir wollen beispielshalber nur einige Ueberschriften anführen, die keiner besonderen Erläuterung bedürfen:

K. 1 T. 1 bezieht sich auf Tschuang-wang von Tschu (613—590); das verschiedene Verhalten desselben im Gegensatze zu Ling-wang wird nach dem Tschün-thsieu erörtert. K. 4. T. 6 Wang-tao, der Weg oder die Principien eines vollendeten Fürsten. K. 5 T. 7 u. 8 Mie-kue, die vernichteten Reiche, spricht von 31 Fürsten, die ihr Fürstenthum verloren und 52, die davon gingen; K. 7 T 23 San tai kai tschi, die 3 Familien (Dynastien) änderten die Anordnungen. T. 25 spricht von Yao, Schün, Thang und Wu. K. 8 T. 29. Jin i fa, das Gesetz der Humanität und des Rechtes; K. 9 T. 31 Schin tschi yang, die Ernährung des Leibes; K. 10 T. 37 Tschu-heu, von den Vasallenfürsten; K. 11 T. 42 U hing tschi i die Bedeutung der 5 Elemente. (Einige Abschnitte sind verloren, so 39, 40, 54, 55). K. 11 T. 44 Wang tao thung san spricht von der Bildung des Schriftzeichen für Wang, einen vollendeten König, aus 3 Querstrichen, die Himmel, Erde und Mensch bezeichnen sollen und einer horizontalen Linie, die die Mitte durchschneidet, andeutend, dass der König das verbindende Glied zwischen diesen 3 Grundwesen bilden soll. T. 47—50 beziehen sich auf die beiden chinesischen Grundprincipien Yn und Yang; 47 auf ihre Stellung (Wei); 48 auf ihr Ende und ihren Anfang (Tschung schi); 49 auf ihre Bedeutung (J) und 50 auf ihren Aus- und Eintritt (Tschü ji). T. 51 lautet Thien tao wu eul, des Himmels Weg oder Princip ist nicht doppelt. T. 59—62 handelt von den 5 Elementen (U-hing), wie sie wechselseitig entstehen (siang seng). T. 60 wie sie einander feindlich entgegentreten oder folgen (Ni schün) u. s. w. T. 65—67 handeln vom Opfer Kiao; 65 von dessen Ausdruck (Jü); 66 von dessen Bedeutung (J) und 67 von dessen Verhältniss zu anderen Opfern (Tsi); 68 von den 4 Opfern (Sse-tsi) (im Jahre); 69 von den Opfern Kiao und Sse; K. 16 T. 74 von dem Begehren (Bitten) um Regen (Kieu iü) und T. 75 von dem Sistiren des Regens (Tschi iü); T. 76 von der Bedeutung des Opfers (Tsi-i); T. 77 lautet Siün thien tschi tao, des Himmels Weg folgen; K. 17 T. 78 Thien ti tschi hing über den Gang des Himmels und der Erde u. s. w. Man sieht, der Inhalt ist sehr mannichfaltig, zum Theil chinesische Philosopheme, zum Theil chinesische Verhältnisse betreffend.

13) Pe hu tung te lün, von dem Geschichtschreiber der Ost-Han Pan-ku, 4 K. in 3 Heften; nach dem Katalog K. 13 f. 5 unter Tseu-pu Tsa-kia, bei Ma-tuan-lin B. 185 f. 9 unter King-Kiai.

Wir haben das Werk schon in uns. Abh. über die Quellen des Lebens von Confucius S. 38 (454) angeführt, wir wüssten es nicht besser als durch Miscellanea über chinesische Alterthümer zu bezeichnen. Da die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte nur kurz sind und keiner weitläufigen Erläuterung bedürfen, wird die Mittheilung derselben den besten Begriff vom Inhalte des Werkes geben. Es werden die Ausdrücke erklärt und dann immer die betreffenden Stellen über den Gegenstand aus den King angeführt. Der J-sse hat mehrere Auszüge aus diesem Werke. Hft. 1 K. 1 behandelt Tsio (die Rangstufen), Hao (Name oder Titel verstorbener Fürsten), Schi (Todtennamen), U-sse (von den 5 Opfern), Sche-tsi (von denen der Schutzgeister des Landes und Kornes), Li yo (von Bräuchen und Musik), Fung-kung heu (vom Gebiete der Herzoge und Fürsten), King-sse (von der Hauptstadt); K. 2 U-hing (von den 5 Elementen), San-kiün (von den 3 Heeren), Tschü-fa (von Strafen und Angriffen), Kien-tseng (von Ermahnungen (der Fürsten) und Streit), Hiang-sche (vom Bogenschiessen im Hiang), Tschi-sse (von dem Aufgeben des Amtes), Pi-yung (von einer alten Akademie), Tsai-pien (von Calamitäten), Keng-sang (vom Ackern (des Kaisers) und der Maulbeerbaumzucht (der Kaiserin); K. 3 Fung-schen (von der Errichtung von Opferhügeln), Siün-scheu (von den Visitationsreisen (der Kaiser), Kao-tschü (von der Entlassung aus dem Amte), Wang-tsche pu-tschin (der König ist kein Unterthan), Schi-kuei (vom Befragen der (Pflanze) Schi und der (gebrannten) Schildkrötenschaale), Sching-jin (vom vollendeten Weisen oder Heiligen), Pa-fung (die 8 Winde, ausgezogen im J-sse B. 151 f. 7), Schang-ku (die sesshaften und herumziehenden Kaufleute), Wen-tschi (das verzierte Material, spricht z. B. von den 5erlei Amtsabzeichen (u sui), deren Beschaffenheit und Anwendung u. s. w.), San-tsching[13]), San-kiao (die 3 (Arten des) Unterrichts), San-kang (die 3 Grundverhältnisse zwischen Fürst und Diener oder Unterthan, Vater und Sohn, Mann und Frau) und Lo-ki (wörtlich: die 6 Fäden, die Beziehungen von Vater, ältern und jüngern Brüdern u. s. w.), Thsing-sing (von den Neigungen), Scheu-ming (vom langen Leben), Tsung-tso (von den verschiedenen Verwandtschaften), Sing-ming (von Familien- und Personennamen). Heft 3 K. 4 Thien ti (von Himmel und Erde), Ji yuei (von Sonne und Mond), Sse-schi (von den

---

13) Der Text hat ein anderes Zeichen für Tsching als der Inhaltsanzeiger, was einzeln vorkommt.

4 Jahreszeiten), J-tschang (von den Ober- und Unterkleidern), U-hing (von den 5 Strafen), U-king (von den 5 classischen Schriften), Kia thsiu (vom Heirathen von Mann und Frau), Fo-mien (von den Troddeln an der Mütze oder dem Hut), Sang-fu (von der Trauerkleidung und endlich vom Tode des Kaisers und der Fürsten, wofür die Chinesen besondere Wörter haben, Pung uud Hung. Eine systematische Ordnung wird man, wie überhaupt in den chinesischen Schriften, so auch hier vermissen, indess gewähren diese Werke doch mancherlei Belehrung über chinesische Alterthümer und Grundsätze.

14) Thu-tuan, 1 Heft, 33 Blätter in 2 K. von Tsai-yung aus der D. Han, S. Ma-tuan-lin 187 f. 6. Der Katalog 13 f. 5 v. hat es unter Tseu-pu, Tsa-kia-lui und auch neben den Pe-hu-tung gestellt. Der Titel ist schwer zu übersetzen. Tu heisst allein, Tuan Abschnitt, Bestimmung, Entscheidung. Es fehlen auch ein Inhalts-Verzeichniss und bestimmte Abtheilungen; daher ist auch der Inhalt in Kürze schwer anzugeben. Es werden hier z. B. zu Anfange (und daraus im J-sse K. 2 f. 1 u. 1 v.) die verschiedenen Namen, welche die Kaiser führten, erst Hoang, dann unter Yao und Schün Ti, unter der ersten 2. u. 3. D. Wang und so auch andere Ausdrücke und wer jeden brauchte, dann Begriffe und Sitten erklärt und Stellen, wo sie in den King vorkommen, angeführt; vielleicht könnte man ės daher geben, allein richtige Bestimmung oder Entscheidung, doch geht der chinesische Begriff viel weiter; f. 18 gibt die Namen der Kaiser, namentlich der D. Han.

15) Tschung-king [14]), das klassische Buch über die Redlichkeit, von Fu-fung-ma-jung, aus der D. Han.

Es behandelt die Redlichkeit (Tschung) unter verschiedenen Verhältnissen in 18 Abschnitten (Ti), mit Citaten aus dem Schu-king, Schi-king u. s. w. z. B. 1) Thien-ti schin ming tschang, wie sie sich

---

14) Dieses Werk ist in China ganz verbunden; der Inhalt findet sich hinter n. 14, das Werk aber vor n. 12 K. 9, wie n. 16 u. n. 17 hinter n. 3.

zeigt hinsichts des Himmels, der Erde und der Geister, 2) Sching-kiün, bei höchst weisen Fürsten, 3) Mung-tschin, bei den Beamten, 4) Pe-kung bei den 100 Gewerkern, 5) Scheu-tsai, bei denen, die Aemter haben und in verschiedenen Verhältnissen, T. 15 Tschung-kien, die Redlichkeit im Tadeln, endlich T. 18 Tshin-tschung, die vollendete Redlichkeit.

16) Hiao-tschuen, Erzählungen von besonderer Pietät. Es sind nur 6 Blätter von Thao-tsien aus der D. Tsin, kleine Geschichten von frommen Kaisern, Vasallenfürsten, Ta-fu's (Grossen), Sse (Literaten) und gemeinen Leuten (Schu-jin).

Die folgenden 4 sind verschiedene Wörterbücher.[15])

17) Siao Eul-ya, nur 7 Blätter, von ung-fu, einem Nachkommen des Confucius, aus der D. Han, s. Han-schu B. 30 f. 9 v. u. Thang-schu B. 57 f. 11. Dieser bringt es, wie die folgenden Wörterbücher unter Siao-hio, Elementarbücher.

Es ist kein Auszug aus dem grossen Eul-ya, einem Wörterbuche in Sachordnung, das noch aus der 3. D. Tscheu herstammen soll, sondern selbstständig handelt es von den Ausdrücken für Belehrung, Worte, Bedeutung, Namen, Kleidern, Geräthen, Sachen, Vögeln, vierfüssigen Thieren, Mass und Gewicht sehr dürftig, indem ein Charakter nur durch den anderen und dieser wieder durch einen dritten erklärt wird, ein grosses Schwein, ein kleines Schwein und dergleichen. Bedeutender ist das folgende:

18) Fang-yen in 2 Heften und 13 Kiuen von Yang-hiung, aus der D. Han, s. Ma-tuan-lin B. 189 f. 10 v.; der Sui-schu B. 32 f. 2 v., der Thang-schu B. 57 f. 11, ebenso der Katalog 4 fol. 16 v. haben es auch unter King-pu Siao-hio lui.

Es ist dies eine alte chinesische Dialektologie; Yen. (Cl. 149) heissen die Worte, Fang (Cl. 70) der Gegenden. Ich dachte (Vf. u.

---

15) n. 18 u. 20 sind unter den 218 Wörterbüchern, deren chin. Titel n. Vf. d. Chin. Repository B. 17 p.433—459 nach dem gr. Katalog Vol. 21—24 aufführt.

Verwalt. China's S. 10 (Abh. X, 2 460) erst über die Sprache der Ureinwohner China's daraus etwas zu ersehen, aber es geht nur auf die verschiedenen kleinen Reiche zur Zeit der 3. D.; z. B. in Tschu (in Hu-kuang) sagte man für gross king, in Yen u. Nord-Tsi (in Schan-tung) aber ta; für Mutter mu, in Süd-Tschu hoang. Nach Meng-tseu III. 2, 6, 1 musste ein Mann aus Tschu (Hu-kuang) die Sprache von Thsi (Schan-tung) erst eigens lernen, vgl. III, 1, 4, 14. Die Einheit einer Sprache entsteht erst mit einer grösseren politischen Einheit. Die 13 Abtheilungen haben keine besondern Ueberschriften; man sieht auch keine bestimmte Folge. Khang-hi's Wörterbuch Tseu-tien hat reiche, wenn nicht vollständige Auszüge daraus gemacht; auch der J-sse B. 159 hia f. 16 v., 17 v, 18 v., 19 v. gibt einige Stellen daraus. Es kommen indess auch blosse Erklärungen der Wörter vor, ohne Angabe der Oertlichkeit, wo sie im Gebrauche waren. Dies Wörterbuch, wie n. 20 verdienten eine besondere Bearbeitung.

19) Po-ya ist ein anderes altes Wörterbuch in Sachordnung von Tschang-y aus der D. Wei S. Ma-tuan-lin B. 189 f. 9.

Medhurst übersetzt den Titel general knowledge and elegant attainments. Es zerfällt in 10 Kiuen in 2 Heften, 1—4 Schi-ku, Erklärung von Ausdrücken, K. 5 Schi-yen, von Worten; Hft. 2 K. 6 Schi-hiün von Belehrungen und Schi-tsin von Verwandtschaften. K. 7. Schi-schi vom Hause und dessen Theilen, Schi-ki von Geräthen, K. 8 mit demselben Titel, aber von Theilen des Körpers, dann Schi-yo von (alten) Musiken und musikalischen Instrumenten, K. 9 Schi-thien, ti, kieu, schan, schui, von Himmel, Erde, Hügeln, Bergen, Wasser; worunter aber auch was dazugegerechnet wird, z. B. beim Himmel vom Jahre, bei der Erde von Edelsteinen, Perlen, und geringen Steinen die Rede ist. K. 10 endlich handelt von Pflanzen und Bäumen, Insekten, Fischen, Vögeln, Wild, Mäusen, Pferden, Ochsen, Schafen, Schweinen, Hunden, Hühnern und was dazu gerechnet wird. Die Erklärungen sind ganz kurz.

Das letzte Werk dieser Classe Nr. 20) ist Schi-ming, Erklärung der Ausdrücke, 4 K. in 3 Hft. Der Sui-schu B. 32 f. 2 v. Thang-schu B. 57 f. 11, Ma-tuan-lin B. 189 f. 12 haben 8 Kiuen. Der Katalog 4 f. 16 v. hat 4 K. 20 Pien. Es ist ein etymologisches Wörterbuch der Tonsprache

von Lieu-hi, einem Abkömmlinge der D. Han; s. Legge III, 1, Prol. p. 205.

Khang-hi's tseu-tien hat auch reiche, wenn nicht vollständige Auszüge daraus; einige auch der J-sse. Die Chinesen haben bekanntlich 2 verschiedene Sprachen, die Schriftsprache; über diese hat man das Wörterbuch Schue-wen von Hiü-schin, auch aus der D. Han. Obiges Werk behandelt die Wörter der Tonsprache und sucht die so vieldeutigen Laute, welche in der Schriftsprache durch verschiedene Charaktere oder Gruppen unterschieden sind, in der Tonsprache aber nicht, einige nicht ungeschickt in Verbindung zu bringen; viele Erklärungen sind aber auch willkürlich und gezwungen, da der Verf. nicht bei demselben Wortlaute stehen bleibt, z. B. Ji, die Sonne, durch schi reell erklärt, Yue, den Mond, durch kue gebrochen, weil, wenn er voll gewesen, er abnimmt. Yü (Cl. 173) den Regen, bringt er zusammen mit Yü (Cl. 124) Federn, da (die Regentropfen) wie des Vogels Federn, wenn bewegt, sich ausbreiten (zerstreuen) u. s. w. Man wird bei dem jedesmaligen Wortlaute stehen bleiben und dabei zunächst das Licht benützen müssen, das die Schriftsprache gewährt. S. m. Abh. über die Tonsprache der alten Chinesen S. 27 (in d. Sitzungsber. 1861 II, S. 237 fg.) Das Wörterbuch ist auch in Sachordnung. K. 1 erklärt die Ausdrücke, welche sich beziehen auf Himmel, Erde, Berge, Wasser, Hügel, Provinzen, Reiche. Hft. 2 K. 2 die auf Sitten, die Ausdrücke für gross und klein, Verwandtschaftsverhältnisse, Worte und Reden, Trank und Speise, Putz- und Kopfverzierungen, Hft. 3 K. 3 die auf Kleider und Trachten, Palläste und Häuser, Mobilien, Bücher Bezug haben, K. 4, die von Geräthen, musikalischen Instrumenten, Waffen, Wagen, Schiffen, Krankheiten und die für Trauerkleidung.

II. Die 2. Abtheilung heisst **Pie-sse**, wie eine Unterabtheilung der Geschichtsabtheilung des Katalogs K. 5 Pie-sse-lui. Bazin übersetzt es Supplemente zur Geschichte; pie heisst trennen, übrig lassen.

1) ist der Tschu-schu ki nien, die Chronik des Bambubuches, eine chinesische Kaiserchronik von Hoang-ti bis Tscheu Yn-wang a. 20 (293 v. Chr.), die 279 n. Chr. im Grabe des König Siang von Wei, der 295 v. Chr. starb, auf Bambutafeln in kleinen Siegelcharakteren geschrieben, gefunden wurde, s. Katalog K. 5 f. 8 v.

Biot hat im Jour. As. ser. 3. T. 12 S. 544 u. T. 13 eine französische Uebersetzung davon gegeben. Er hat bei dieser die Ausgabe des Bambubuches in unserer Sammlung und daneben noch eine zweite in der Sammlung von 21 geheimen Schriften (Nien-i tschung pi schu) zum Grunde gelegt und Legge Chinese Classics vol. 3 pars 1. prol. p. 108 bis 176 hat dann den chinesischen Text mit einer englischen Uebersetzung herausgegeben. Unsere Ausgabe ist mit der Erklärung von Sching-yo aus der D. Leang (502—557); s. Legge p. 206. Es sind 2 Hefte. Die Staatsbibliothek hat noch eine kleine Ausgabe davon.

2) Mu-thien-tseu tschuen, d. i. Ueberlieferung vom Kaiser Mu-wang, von Ko-pho aus der D. Tsin erläutert.

Kaiser Mu-wang regierte 1002—947. Der Schu-king V, 25—27 hat einige Capitel aus seiner Zeit. Eine Vorstellung Tsai-wang's an Mu-wang, als er die Kiuen-jung bekriegen wollte, gegen diese weiten Züge enthält Tso-schi im Kue-iü (Tscheu-iü 1 f. 1, auch im J-sse B. 26 f. 17) vgl. Mailla T. I. p. 348. Seine Züge nach Westen im 17. Jahre erwähnt das Bambubuch nur kurz; man hat, z. B. Weber in Berlin, aus diesen auf eine frühere Verbindung Chinas mit dem Westen schliessen wollen, während andere diese späteren Angaben für erdichtet halten. Mu-wang soll bis an den Berg Kuen-lün und zur Mutter des westlichen Königs (Si-wang mu) gekommen sein; der Perser Ahdallah Beydavi[16]) 674 d. H. (1275 n. Chr.) in seiner allgemeinen Geschichte lässt seine Züge sich bis Persien erstrecken. Einer seiner Beamten Thsao-fu wird als gewandter Rosselenker gerühmt. Ueber diese seine angeblichen Züge haben wir nur Pauthier's Auszug aus dem Li-tai-ki-sse K. 6 f. 32—43 in s. Chine, description historique, geographique et literaire, im Univers pittoresque n. 48 p. 96—100 (S. 96—101 d. deutsch. Uebersetz.). Hier ist nun der ganze Bericht über diese seine Züge, in 6 Kiuen in einem Hefte. Die verschiedene Einreihung des Werkes zeigt schon die verschiedene Ansicht von ihm; der Sui-schu B. 33 f. 6 v., der Thang-schu B. 58 f. 7 v. und Ma-tuan-lin B. 194 f. 1 stellen es zur Geschichte, diese beiden unter II. 5 Sse ki kiü tschü; der Katalog 14 f. 29 v. hat es

---

16) Abdallae Beidavaei P. 8 Hist. sinica, persice e Ms. edit. et latin. reddita ab Andrea Muellero, Jena 1689 4° p. 44. A chinese chronicle by Abdalla of Beyza translated from the Persian with Notes and explanations by S. Weston. London 1820. 8° p. 20.

aber unter Tseu-pu Siaö- schue kia lui.' Der J-sse B. 26 f. 5—13 hat Kiuen 1—4; f. 13 v. — 16: Kiuen 5 und f. 18—21: Kiuen 6 vollständig aufgenommen. Manche Stellen, die man nicht lesen konnte, sind auch hier durch leere Quadrate ☐ bezeichnet. Das Buch verdient eine besondere Untersuchung. Gaubil Tr. p. 37 und Histoire p. 381 erwähnt der Züge des Kaisers. De Mailla lettre, vor seiner Histoire géneral de la Chine T. I. p. LXXXIV bemerkt, dass es ähnlich wie das Bambubuch in dem Grabe des Königs von Wei gefunden wurde, die Gelehrten, die das Buch untersuchen sollten, hätten es aber so voller Fabeln, Extravaganzen und irriger Angaben gefunden, dass sie es für nicht lesenswerth erklärt.

3) Yuei-tsiue-schu, das abgekürzte Buch über Yuei, von Wang ming aus der D. Han, 15 Kiuen in 3 Hft.

Yuei war bekanntlich ein ursprünglich barbarisches Reich in Tsche-kiang, das erst 496 v Chr. unter Keu-tsien in die chinesische Geschichte eintritt und 472 das Reich U in Kiang-nan eroberte. Der Sse-ki B. 41, S. B. B. 44 S. 197—219 gibt die Geschichte seiner Fürsten. Dies ist nun eine besondere Geschichte, deren Glaubwürdigkeit aber noch eine Untersuchung erforderte. Der Katalog K. 6 f. 22 v. führt unser Werk unter dem Sse-pu Tsai-ki-lui auf. Nach ihm hat Yuen-khang aus der D. Han es arrangirt (tschuen), die Geschichte der Sui sage, dass Tseu-kung es gemacht habe, aber fälschlich (meu); es seien ursprünglich 25 Pien gewesen, jetzt fehlten aber 5 Pien. Der Sui-schu B. 33 f. 4 hat Yuei tsiue ki, 16 Kiuen von Tseu-kung, ebenso der Thang-schu B. 58 f. 4 v. Tseu-kung Yuei tsiue ki, 16 K. mit Kung-thiao's Erklärung. Aus der kurzen bibliographischen Notiz ist nicht ersichtlich, ob dasselbe Werk gemeint ist. Der J-sse B. 89, 96 u. s. w. gibt aus ihm viele Auszüge. Es sind auch nach dem chin. Katalog 15 Kiuen. Wir geben kurz die Inhaltsanzeige derselben mit den nöthigen Erklärungen, wo dies in der Kürze geschehen kann. H. 1. K. 1. King Ping-wang nui-tschuen (auch im J-sse B. 89 f. 6) beginnt mit der Geschichte Ping-wang's von King, d. i. Tschu in Hu-kuang und der Hinrichtung des U-tseu-tsche, seines Ministers, durch ihn und wie dessen Sohn U-yün oder U-tseu-siü um 519 nach U floh, welches er organisirte und empor- und dann gegen Tschu aufbrachte. K. 2. Uai-tschuen ki U ti, d. i. die äussere Geschichte und Beschreibung des Landes U, beginnt mit Thai-pe, den die Königsfamilie von U als ihren Stifter betrachtete und gibt dann interessante Nachrichten über die Palläste, Städte, Thürme, Flüsse und Seen des Landes U, die wir sonst nicht gefunden haben. K. 3.

U-nui-ki, innere Geschichte von U. (auch im J-sse K. 96,1 f. 31—34 v.); Hft. 2 K. 4 Ki-ni nui king. Ki-ni ist ein Grosser Keu-tsien's von Yuei, mit dem dieser sich angeblich beräth über den Angriff auf U. K. 5. Tsing-ti nui king bespricht Keu-tsien's Einschliessung auf dem Berge Hoei-ki durch den König von U Fu-tscha und wie er an diesen seinen Minister Tschung absendet, der auch seine Befreiung erwirkt. K. 6 Uai tschuen ki tshe kao. K. 7 Uai tschuen ki Fan pe, bezieht sich auf Keu-tsien's Minister Fan-(li) und die Unterhaltung desselben mit ihm; f. 2 v. enthält eine Episode von Tschin Tsching-huan, einem Minister in Tsi (auch im J-sse K. 96 f. 2 v.—7.) K. 8 Uai-tschuen ki ti tschuen, beginnt die Geschichte Yuei's mit Wu-iü, dem Ahnen der Fürsten, der das Lehen erhalten haben soll, um Yü's Grab zu bewachen und gibt dann Nachricht über die Städte, Paläste und Berge Yuei's K. 9. Uai-tschuen Ki-ni (auch in der J-sse B. 96, 1 f. 24 v.), geht wieder auf den K. 4 erwähnten Grossen. K. 10 Uai-tschuen ki U-wang Scheu-mung geht auf die Geschichte des Königs von U Scheu-mung 585—560, K. 11. Uai tschuen ki pao kien auf ein kostbares Schwert, welches Keu-tsien hatte. Hft. 3, K. 12 Nui-king kieu scho (auch im J-sse B. 96, 1 f. 25 v.). Keu-tsien von Yuei fragt seinen Minister Tschung nach den neun Mitteln, die es gebe, um U anzugreifen und es folgen dann die gewöhnlichen chinesischen Ideen. Das erste Mittel ist Himmel und Erde zu ehren und den Geistern zu dienen u. s. w. und es fragt sich, ob diese und die folgenden Diskurse nicht erst später gemacht und untergeschoben sind. K. 13. Uai-tschuen tschin-tschung (auch im J-sse B. 96, 1 f. 26 v.) Der König Keu-tsien fragt angeblich den Fan-tseu, wie die alten weisen Könige verfuhren und er antwortet ihm darauf. K. 14. Uai-tschuen Tschün schin kiün, äussere Geschichte des Fürsten von Tschün-schin, der Minister war unter Kao-lie-wang von Tschu. (262—237 v. Chr.). K. 15. Siü uai-tschuen ki.

4) U Yuei tschhün-thsieu, d. i. Chronik der Reiche U und Yuei von Tschao-y[17]), aus der Zeit der 2. oder O. Han 25—220 n. Chr., 6 K. in 3 Hft.

Der Kat. K. 6 f. 22 v. hat 10 Kiuen, der Sui-schu B. 33 f. 4 und der Thang-schu B. 58 f. 4 v. (unter II, 6) 12 K. Sie haben aber noch

---

17) Gaubil nennt den Verf. Tschao-hoa; hoa lautet aber nur die einfache Gruppe; der Katalog nennt ihn mit einem andern Character Tschao-yo.

andere Werke unter ähnlichem Titel in 10, 6 und 5 K. Der Katalog sagt: Es erzähle der beiden Reiche U und Yuei Aufgang und Untergang, Anfang und Ende; der Sui-schi habe 12 K., jetzt fehlten 2; unsere Sammlung fasse sie zusammen in 6 K. und lasse den Anfang aus. Gaubil Tr. p. 140 erwähnt das Werk. Wir haben in unserer Abh. über die Glaubwürdigkeit der alten chinesischen Geschichte. S. 44 (S. B. 1866 I, 4 S. 566) davon gesprochen. Es wird darin nemlich der s. g. Inschrift des Kaiser Yü erwähnt, Legge Prol. III. 1, p. 67 f., der die Aechtheit derselben bestreitet, sagt der Vf. sei ein Tao-sse gewesen und diese Geschichte voll lächerlicher Erzählungen. Wir geben den Inhalt der einzelnen Abschnitte kurz an, da sie keiner weitläufigen Erklärung bedürfen; man kann sie mit der Geschichte von U im Sse-ki B. 31, übersetzt von Pfizmaier in seiner Geschichte von U vergleichen. Hft. 1 K. 1 Ti 1: U Thai-pe tschuen enthält die Ueberlieferung von Thai-pe, dem Ahnen der Königsfamilie (1230 v. Chr.). Ti 2: U wang Scheu-mung tschuen die Ueberlieferung von U's König Scheu-mung 585—60. Ti 3 Wang Liao sse kung tseu Kuang. Der König Liao 525—514 schickt den Fürstensohn Kuang ab. Hft. 2 K. 2 T. 4: Ko-liü nui-tschuen, Innere Geschichte von (König) Ko-liü 514—495 (auch im J-sse B. 89 f. 13—18). K. 3. T. 5: Fu-tscha nui tschuen, innere Geschichte vom Könige Fu-tscha seit 495. K. 4 T. 6: Yuei-wang Wu-yü uai tschuen, äussere Geschichte von Wu-yü, König von Yuei; T. 7: Keu-tsien ji tschin uai-tschuen (auch im J-sse B. 96, 1 f. 10—17 v.), Keu-tsien war König von Yuei 496—64. Hft. 3 K. 5 T. 8: Keu-tsien kuei-kue. Er kehrt zurück in sein Reich (auch im J-sse B. 96, 1 f. 18 v. — 23 v). T. 9: Keu-tsien yn meu, Keu-tsien's heimliche Pläne und endlich K. 6 T. 10 Keu-tsien fa U (J-sse B. 96, 2 f. 37 v. — 38 v.), Keu-tsien's Angriff auf U, das er eroberte. Der J-sse hat das Werk nicht vollständig ausgezogen; so findet sich die chronologische Angabe über die Zeit von Schao-kang aufwärts bis Tschuen-hiü a. 1 (424 J.) und von Wu-yü's Belehnung mit Yuei unter Schao-khang bis zur Vernichtung des Reiches (1922) bei Gaubil Tr. p. 140, die ich Chronol. Grundl. S. 56 nicht fand, am Schlusse des Werkes K. 6 Ti 10 f. 20 sq. wirklich.

5) Si-king tsa ki, Vermischte Nachrichten von der Westresidenz, von Lieu-hin, aus der D. Han, 6 Kiuen in 2 Hft. [18])

---

18) Der Sui-schu B. 33 f. 7 v. hat Si king Tsa-ki 2 Kiuen, ohne weitere Angabe, der Thang-schu B. 58 f. 9, desgl., aber von

Das Werk hat keine spezielle Inhaltsanzeige; es gibt nur an, dass K. 1: 28; K. 2: 30; K. 3: 25; K. 4: 30 und Hft. 2 K. 5: 10; K. 6: 15 Muster (tse) enthalte Es bezieht sich auf die Geschichte der West-Han; daher der Titel: Vermischte Nachrichten vom West-Hofe. K. 1 beginnt mit Han Kao-ti (202—194 v. Chr.), K. 2 mit Yuen-ti (48—32).

Im 2. Hefte sind noch ein paar kleine Broschüren:

6) Han Wu nui tschuen.[19]) Es sind nur 17 Bl. nach Pan-ku, dem Geschichtschreiber der Ost-Han, aber von Fu-fung bearbeitet. Es bezieht sich auf Han Hiao wu ti (140—86 v. Chr.), dann

7) Fei-yen uai tschuen, nur 8 Bl., von Ling-yuen, zur Zeit der D. Han, s. Ma-tuan-lin B. 198 f. 1 v. Fei-yen war ein Fürst von Tschao, — endlich

8) Tsa-sse-pi-sin, nur 9 Bl., von Wang-ming-schi aus der D. Han. Es enthält vermischte Angelegenheiten aus der Periode Kien-ho der D. Han a. 1 (147 n. Chr.).

9) Hoa-yang kue tschi, Geschichte des Reiches Hoa-yang, von Tschang-kiü aus der D. Tsin, in 15 Abschnitten in 6 Hft.

Ma-tuan-lin B. 200 f. 1, der es unter Wei-sse Pa-sse stellt, hat 20 K., der Thang-schu B. 58 f. 4 unter gleicher Rubrik hat 13 K. Der Kat. 6 f. 23 hat nur 12 K., ebenso der Sui-schu B. 33 f. 5 v. Das Reich lag in der alten Provinz Leang-tscheu und ist jetzt ein Hien in Tschhing-tu-fu (in Sse-tschuen). Es erzählt nach Ma-tuan-lin von Begebenheiten und Männern von Pa und Schu aus der Zeit der ersten Dynastie Han bis zu der Dynastie Tsin, über 400 Jahre — von 400 Männern. Hft. 1. 1) Pa-tschi ist die Geographie, Statistik und Geschichte von dem alten Reiche Pa in

---

Ko-hung unter II, 5 Ku-sse, u. dasselbe f. 20 v. wieder und da noch ein zweites, ähnliches Werk von Sie-ming in 3 K., beide unter II, 13 Ti-li-sse.

19) Ma-tuan-lin B. 198 f. 1 v. Der Han Wu nui tschuen 3 K., ohne weitere Angabe, im Sui-schu B. 33 f. 13 ist wohl verschieden.

Tschung king fu in West-Sse-tschuen und 2) Han-tschung-tschi, desgl. von Han-tschung; dies war ein Lehen des Reiches Schu. Hft. 2 enthält 3) Schu-tschi, Geschichte etc. von Schu, auch in West-Sse-tschuen und 4) Nan-tschung-tschi, die Geschichte von Nan-tschung in Schu (Sse-tschuen). Hft. 3. 5) Kung-sün Scho (u.) Lieu, eul mu tschi, 2 Geschichten von Lieu (Han), dann 6) die Geschichte von Lieu-sien tschü und 7) von Lieu Heu tschü (tschi). Hft. 4. 8) Ta-tung tsčhi, d. i. Geschichte von Ta-tung und 9) Li-tschi, die Geschichte von Li-te. Hft. 5 10) Han-tschung sse niü tschi, die Geschichte der Männer und Frauen von Han-tschung; dann 11) Tse-thung sse niü tschi, ebenso Biographien von Männern und Frauen aus dem Orte Tse-tung, jetzt einem Hien in Mien-tscheu, früher in Kao-ning-fu in Sse-tschuen; endlich 12) (Si-tscheu) heu hian tschi, Geschichte von (20) späteren Weisen von Si-tscheu. Die geographischen Bestimmungen sind nach E. Biot's Dictionnaire des noms anciens et modernes des Villes compris dans l'empire Chinois. Paris 1842. 8^{0}; sein Si-tscheu, S. 171, nordwestl. von Kiang-ming-fu in Kiang-nan, passt aber hier nicht. Hft. 6. 13) Siü-tschi enthält noch kurze biographische Notizen, dann 14) Siü-tschi Heu-iü spätere Reden und endlich 15) Fu kiang-yuen tschang schi sse niü tschi, wieder Biographien, zum Theil nur Listen von Männern und Frauen aus Kiang-yuen, jetzt in Thsung-khing tscheu in Tschhing-tu-fu in Sse-tschuen. In dem letzten Hefte beginnt:

10) Schi-lo kue tschhün-thsieu, d. i. Chronik der 16 Reiche, von Tschui-hung aus der D. Wei, ohne Abtheilung in Kiuen.

Der Katalog 6 f. 23 hat 4 Hft., 100 Kiuen, ebenso der Sui-schu B. 33 f. 6, der Thang-schu B. 58 f. 4 v: 120 Kiuen, dieser unter II, 3 Wei-sse. Es enthält die kurze Geschichte von 16 kleinen Reichen zur Zeit des Verfalls der D. Tsin. Man findet die Liste der Fürsten bei Deguignes Hist. gén. des Huns I. p. 116 fgg.; es sind 1) Tsien-Tschao lo,[20]) Geschichte der früheren Tschao 301—29 S. Deguignes I, p. 119 u. 220. Es waren Hiung-nu, die Fürstenfamilie hiess Lieu, Hft. 2 2) Heu-Tschao lo, Geschichte der späteren Tschao 319—

---

20) Immer Lo; Legge gibt es Essays, Schott Entwurf S. 70 fg. einmal Chronik, das anderemal elenchus. Eine Feststellung dieser und anderer chin. Ausdrücke wäre zu wünschen, dazu sind aber chinesische Typen nöthig.

352; es waren auch Hiung-nu, die Fürstenfamilie hiess Schi; 3) Tsien-Yen lo, Geschichte der früheren Yen 303—352. Es waren Siän-pi (Osttataren), die Fürstenfamilie hiess Mu-yung; s. Deguignes p. 120 und 189; 4) Tsien-Thsin lo, 350—95, Geschichte der früheren Thsin. Es waren Tübeter; die Familie hiess Fu-hung und regierte in Schen-si, s. Deguignes p. 122 u. 161. Hft. 3. 5) Heu-Thsin-lo. die der spätern Thsin, auch Tübeter (Kiang) 384—417; die Familie hiess Yao, s. Deguignes p. 162; 6) Schu lo, die von Schu, in Tschhing tu fu in Sse-tschuen, 303—47; die Fürstenfamilie hiess Li; s. Deguignes p. 119; 7) Tsien-Leang lo, die der früheren Leang, in Schen-si, 314—364; die Familie hiess Tschang; 8) Si-leang lo, die der westlichen Leang, unter der Familie Li; 9) Pe-leang lo, die der nördlichen Leang 397—438, Hiung-nu, unter der Familie Mung-sün; s. Deguignes pag. 118 u. 223; 10) Heu-Leang lo, die der spätern Leang, in West-Schen-si 398—407, unter der Familie Liü. Diese Abtheilung und die folgende sind von Mäusen zerfressen, Nr. 12 ganz aufgefressen; 11) Heu-Yenlo, die der späteren Yen, 383—408, Siän-pi, unter der Familie Mu-yung; s. Deguignes p. 120 u. 192. 12) Nan-Leang lo, die der Süd-Leang, auch Siän-pi 397—414. Hft. 4. 13) Nan-Yen lo, die der südlichen Yen 404—410, Siän-pi, unter der Familie Mu-yung; 14) Si-Thsin lo, die der westlichen Thsin, 385—412, unter der Familie Ki-fo; 15) Pe-Yen lo, die der nördlichen Yen, seit 430 unter Ping-po fehlt und endlich 16) Hia-lo die der Hia, Hiung-nu 407—431, unter der Familie Ho-lien; s. Deguignes p. 223.

11) Yuen-king Sie-schi tschuen, 10 Kiuen in 6 Hft., d. i. der Haupt-King mit der Erklärung von Sie-schi.

Das Werk hat kein spezielles Inhaltsverzeichniss; es enthält immer einen Text (King) mit einer weiteren Ausführung oder Erklärung (Tschuen); Yuen heisst der erste, Haupt, ursprüngliche. Der Text ist aus Sui-wang thung king, die Erklärung von Sie-scheu. Die Vorrede sagt, es gehe von Tsin Hoei-ti, Periode Thai-hi A. 1 (290) bis zu der D. Tschin Untergange (588), 300 Jahre durch. Der Katalog K. 5 f. 9 v. sagt, bis zur Periode Kai-hoang der D. Sui Ao. 9 (588) was dasselbe ist; Ma-tuan-lin habe 15 Kiuen. Kiuen 1 beginnt mit Tsin Thai-hi a. 1 (290 n. Chr.); Hft. 2 K. 2 mit Kaiser Hoei-ti in der Periode Yung-hi, a. 1, auch 290 n. Chr.; K. 3 mit dem Kaiser der D. Tsin Yang-ti, Periode Tai-hing a. 1 (318); Hft. 3 K. 4 mit der D. Tsin Kaiser Tsching-ti, Periode Hien-ho a. 1 (326); K. 5 mit Kaiser Kang-ti aus den Ost-Tsin, Periode Kien-yuan a. 1, d. i. 343;

Hft. 4 K. 6 mit dem Kaiser der D. Tsin, Kien-wen-ti, Periode Hien-ngan a. 1 (371); Hft. 5 K. 7 mit dem Kaiser der D. Tsin Ngan-ti, in der Periode Lung-ngan a. 1 (397); Hft. 6 K. 7 ist aus den folgenden D. der nördlichen Sung, von Kaiser Kao-tsu Wu-ti, Periode Yung-tsu a. 1 (420); K. 9 handelt von der Zeit der späteren Wei[21]) von Kaiser Hiao-wen-ti, Periode Thai-ho a. 4 (477); K. 10 endlich von der D. Sui und zwar Kaiser Wen-ti, Periode Kai-hoang a. 10, das wäre 591. In den beiden letzten Abschnitten findet man aber nur die Namen der Kaiser noch.

12) Kiün-fu lo, von Thao-tsien aus der D. Tsin, sind nur 25 Blätter.

Sie beginnen mit Sui-jin und dessen 4 Gehilfen. (Sse-tso); es folgen dann Fo-hi mit 6 Gehilfen, Hoang-ti's 7 Stützen (Tsi-fu), Schao-hao's 4 Oheime (Sse-scho), Hi und Ho und ihre 4 angeblichen Söhne, die 8 Pe, die 4 Unglücklichen oder Bösewichter, (Sse-hiung) (wie Kien, Kung-kung, und San-miao); Kao-sin's 8 Häupter (Pa-yuen), Schün's 9 Beamte (Kieu-kuan), dessen 7 Freunde, dessen 5 Unterthanen oder Beamte (Tschin); die 8 Beamten (Pa-sse); die 3 Fürsten, die 3 Humanen oder Tugendhaften (San-jin, nämlich Wei-tseu, Ki-tseu und Pi-kan); die beiden Greise (Pe-i und Thai-kung), Wen-wang's 4 Freunde und so geht es noch fort. Der Verfasser scheint die Namen einer Anzahl Gehilfen oder Stützen der alten Kaiser, dann aber auch von Vasallenfürsten und von Confucius in einer kurzen Uebersicht haben geben zu wollen. Dies besagt auch der Titel des Schriftchens.

13) Yng-hung-ki-tschhao, nur 27 Bl., Geschichte der Heroen, von Wang-tsan aus Wei. Es sind 43 biographische Skizzen, die erste die Lieu-piao's.

14) Kao-sse-tschuen, d. i. die Geschichte oder Ueberlieferung von hohen oder berühmten Beamten, in 5 Abschnitten und 2 Heften. S. den Sui-schu B. 33 f. 12., Ma-tuan-lin B. 198 f. 4 v. und den Kat. 6 f. 13 v.

Dieses Werk erwähnt Gaubil Tr. p. 142. Der Verfasser ist Hoang-

---

21) In Pauthiers Chronologischer Tabelle zu Ende seiner Geschichte China's fehlen diese Neben-Dynastien; s. E. de Meritens Liste alphabetiq. im Journ. As. 1854 Ser. V. T. 3 p. 510—36.

fu-mi, aus der D. Tsin, der nach ihm wenige Jahre vor der Entdeckung der Chronik des Bambubuches starb. Er neigte sich den Tao-sse zu und schrieb auch eine Geschichte der Kaiser nnd Könige (Ti wang schi ki). Er setzte das erste Jahr Yao's 2357 v. Chr. in das Jahr Kia-tschin. Nach Gaubil existirt das letztere Buch nicht mehr, sondern man hat nur Fragmente davon bei anderen Historikern, so auch im J-sse. Dies Werk, welches wir hier haben, gibt nur ganz kurze biographische Notizen über berühmte Chinesen von Yao bis auf seine Zeit, Ma-tuan-lin sagt von 96 Männern in einem Zeitraume von mehr als 2400 Jahren. Die Zahl scheint nicht fest zu stehen, nach dem Katalog waren es ursprünglich nur 12 Männer. Die meisten sind ziemlich unbekannt. Aus Yao's Zeit führt er 8 auf, die auch der J-sse B. 9 f. 8 v., 10 f. 13 v. u. 9 fol. 4 v. zum Theil hat; die meisten kommen auch bei Pan-ku B. 20 f. 13 v. in der chronologischen Uebersicht der Kaiser, der Vasallenfürsten, Literaten u. s. w. vor. Es folgen dann noch 2 aus der Zeit Schün's. Die folgenden sind aus späterer Zeit, aus den einzelnen Vasallenreichen U, Tschu, Tsi, Tsching, den beiden Wei, Lu, Sung u. s. w. Es kommen dann aber auch noch welche aus der Zeit der 5. D. Han, aus der Zeit von Tschao-ti, Tschin-ti u. s. w. vor. Bei manchen einzelnen heisst es, man kenne ihre Heimath nicht. Die bekanntesten darunter sind Abschnitt 1 fol. 8 v. Lao-tseu aus Tschin (auch im J-sse 83 f. 1 v.), — die Darstellung ist schon legendenhaft — und Lao-lai-tseu. Der erste Abschnitt enthält 28, der zweite 34, der dritte 28 solcher biographischen Notizen; vorne steht die Liste derselben.

Am Ende ist noch:

15) Lien sche kao hien tschuen, von grossen Weisen; eine kurze Abhandlung von 28 Bl. Der Vf. aus der D. Tsin ist unbekannt. Sie enthält 19 Artikel; der 18te spricht noch kurz von 123 Männern und der letzte von einigen, die bisher noch nicht erwähnt waren.

16) Schin sien tschuen, die Ueberlieferung von geistigen Eremiten, von Ko-hung[22]) aus der D. Tsin, 3 Hft. in 10 K.

Ma-tuan-lin B. 225 f. 11 hat eine eigene Abtheilung Schin-sien.

---

22) Eine andere Schrift von ihm s. unten IV, 16.

Der Katalog 14 f. 44 stellt es unter die Tao-sse-Schriften (Tseu pu Tao kia lui). Schott Entwurf S. 34 erwähnt dieses Werk beiläufig und nennt es eine Sammlung von heiligen Geschichten, scheint es aber selber nicht gesehen zu haben. K 1 enthält 4 solche, zuerst das Leben von Kuang-tsching-tseu, einem alten Heiligen (Sien-jin) aus Hoang-ti's Zeit, der ihn befragt. 2) fol. 1 v. — 7 Lao-tseu, dessen Leben hier aber ganz mythisch erzählt wird; seine Mutter wurde schwanger, da sie eine grosse Sternschnuppe sah. Nach einigen wurde er geboren vor dem Himmel, andere sagten, er sei des Himmels reiner Geist (Tsing-pe) u. dergleichen. Prof. Julien Tao te king Notice p. XXIII bis XXXII gibt die Uebersetzung der Legende über ihn aus diesem Werke „der Götter und Unsterblichen", wie er den Titel übersetzt, von Ko-hung (350 n. Chr.) Der J-sse B. 83 f. 2 zieht den Text aus, aber es fehlt da das Ende. Der 3te Heilige Pheng-tsu, war ein Enkel Kaiser Tschuen-hiü's und zu Ende der D. Yn 767 Jahre und doch noch nicht alt! u. s. w. (zum Theil, f. 7 v. — 8 v. ausgezogen im J-sse B. 7 v. 3 v.) Der 4te ist Wei-pe-yang aus U. Kiuen 2 enthält 7 solche Biographien, Hft. 2 K. 3: 8, K. 4: 3, K. 5: 7, K. 6: 8, diese sind schon aus der Zeit der Han und es ist darunter K. 4 f. 1—5 auch einer der 10 sogenannten Philosophen (Tseu), der Fürst von Hoai-nan Lieu-ngan; Hft. 3 K. 7 hat 9 Biographien von Frauen, K. 8: 9, darunter fol. 3 auch die des bekannten Me-tseu, gegen welchen Meng-tseu eiferte, K. 9: 8, darunter fol. 2 v. — 3 auch die des bekannten Kung-ngan-kue aus Lu, eines Nachkommen des Confucius; K. 10 endlich 20, also im Ganzen jetzt 92. Es ist nicht nöthig, alle die Namen hier aufzuführen; vorne steht die Liste.

III. Die 3. Abtheilung heisst **Tseu-yü,** die Ueberbleibsel der Tseu, was einige nicht ganz angemessen durch Philosophen geben. 1) Kung-tschung-tseu, Nachrichten und Anecdoten über Confucius und mehrere seiner Nachkommen, von einem derselben Kung-fu oder Tseu-iü.

Wir haben dieses Werk eines Nachkommen des Confucius schon in unserer Abhandlung über die Quellen des Lebens des Confucius S. 38 (S. B. 1863 I, S. 454) erwähnt; wir hatten es selber damals aber nicht, sondern nur einige Auszüge daraus. Das Werk enthält 2 Kiuen, 20 Ti, in 2 Hft. s. den Kat. 9 fol. 1. v. Der Sui-schu B. 32 f. 19 und der Thang-schu B. 57 f. 10 haben 7 Kiuen und stellen es zum Lün-iü; Ma-tuan-lin B. 209 f. 7 v. hat auch 7 K. u. rechnet es zu

den Tseu Jü-kia, eben so der Katalog, der aber 3 Kiuen hat. Der Verfasser ist nach Ma-tuan-lin Kung-fu, mit Namen Tseu-iü, ein Nachkomme in der 8. Generation von Confucius. Amiot Mém. c. la Chin. T. XII. P. 457 nannte ihn Kung fu kia und nahm Khung tschung tseu für den Titel seines Werkes, P. Premare p. CIV diesen für den Namen des Vfs. Man hat von ihm noch mehrere Werke; Khangi's Tseu-tien citirt dieses indess auch unter letzterem Namen. Ti 1—4 geben Anecdoten über Confucius und angebliche Unterhaltungen desselben mit seinen Schülern Tseu-tschang, Tseu-hia, Tsai-ngo, Tschung-kung, auch mit Ngai-kung von Lu Meng-hi-tseu und anderen Grossen, die der J-sse B. 86 und 95 aufgenommen hat; wir haben sie im Leben des Confucius benutzt. Dann hat er viele Nachrichten über dessen Enkel Tseu-sse, auch einige über dessen Schüler Meng-tseu Ti 5—10, die der J-sse B. 106 meistens aufgenommen hat. Im 2. Heft sind besonders Geschichten von Tseu-kao und Tseu-schün. Jener stand in Verbindung mit dem Fürsten von Ping-yuen (s. Sse-ki B. 76, W. S. B. 31 S. 87 fg. und J-sse B. 140); dieser war Minister in Wei, s. J-sse B. 141. Von jenem handeln Ti 11—13, von diesem Ti 14—16. Ti 17—19 spricht er dann von Tseu-iü, geboren zur Zeit der streitenden Reiche und noch unter Thsin-schi-hoang-ti lebend. Das Werk endet eigentlich mit Ti 19. Der letzte Abschnitt mit dem besondern Titel: Khie Me, der tadelnde Me, enthält die Verunglimpfungen des Confucius durch Me-tseu, gegen dessen Principien Meng-tseu III, 1, 5 und 2, 9 und VII, 1, 26 eifert und eine Widerlegung derselben. Eigens wird als Verfasser dieses Abschnitts bezeichnet: Kung-fu, ein Mann aus Lu, unter der D. Han.

Die einzelnen Abschnitte (Ti) haben besondere Ueberschriften, die auf den Inhalt einigermassen Bezug haben, z. B. 1 Kia-yen gute Worte, T. 2. Lün-schu, die aber zu unbestimmt sind, oder sich nur speciell auf die erste Erzählung beziehen, daher den Inhalt des ganzen Abschnitts nicht immer angeben, z. B. Ti 7 Kiü-wei, d. i. (da Tseu-sse) in Wei wohnte; Ti 8 Siün-scheu (da er nach Tsi) reiste, eher T. 18 Wen-kiün-li, Fragen (an Tseu iü) über die Heeresgebräuche, Ti 19 Ta wen, d. i. Antworten (Tseu-iü's) auf Fragen (an ihn) u. s. w.

2) Sin-iü, neue Reden von Lo-ku, aus der Dynastie Han, 2 Kiuen in 1 Hefte, in 12 Abschnitten (Ti).

Der Han-schu B. 30 f. 13 hat 23 Pien, der Sui-schu B. 34 f. 1 hat 2 Kiuen, ebenso der Katalog 9 f. 1 v. Sie sind nach den

Gegenständen einigermassen geordnet; einzelne Charaktere fehlen. Ti 1 lautet Tao-ke, die Grundlage der rechten Principien (Tao). Diese werden bezeichnet, dann der anfänglich rohe Zustand Chinas erwähnt, bis die alten Kaiser Schin-nung, Hoang-ti und weise Minister, wie Heu-tsi unter Yü u. a., Acker- und Häuserbau und andere Erfindungen, Gesetz und Ordnung eingeführt hätten. T. 2. Scho-sse, die Beispiele der Alten werden zur Belehrung empfohlen. T. 3. Fu-tsching, die Unterstützung der Regierung, preisst die alten Regierungsgrundsätze Yao's und Schün's, im Gegensatze gegen die Dynastie Thsin, die durch Strafen u. s. w. regieren wollte. T. 4. Wu-wei, hebt wieder den Gegensatz jener alten Kaiser gegen Thsin Schi-hoang-ti hervor, die (beinahe) nichts zu thun brauchten (Wu-wei). T. 5. Pian-hoe, Lösung der Zweifel. T. 6. Schin-wei. Wir übergehen die 6 Abschnitte der 2. Hälfte, da die unbestimmten Inhaltsangaben doch keinen rechten Begriff von dem ganzen Werke geben. Es ist das gewöhnliche Gerede der Literaten, die von der guten alten Zeit träumen. —

3) Sin-schu, das neue Buch, von Ku-i, aus der Dynastie Han, 10 Khiueu in 4 Heften. S. Kat. 9 fol. 2.

Der Han-schu B. 30 f. 13 hat Ku-i 58 Pien. Khiuen 1 enthält 9 Abschnitte, indess würde die Mittheilung der Ueberschriften der einzelnen doch keinen Begriff vom Buche geben; in den Inhalt aller einzelnen Abschnitte aber einzugehen, uns zu weit führen. — Die Ueberschriften sind zu unbestimmt, z. B. K. 4 (die) Hiung-nu, K. 6 Li, die Gebräuche, in K. 7 Kiün-tao, die Principien eines Fürsten, in K. 8 Kuan-jin, die Beamten, dann Kuan-hio, Ermunterung zum Studium, in K. 9 Ta-tsching, eine grosse Regierung. Den Inhalt betreffend, heben wir Beispielshalber aus in K. 1 f. 13, mit der Ueberschrift Ta-tu, eine grosse Residenz; diese wird hier dem Könige Ling-wang von Tschu (540—528 v. Chr.) anzulegen widerrathen. Bald sind es Weisheitssprüche für die Fürsten, wie Hft. 2, K. 3, f. 4, im Abschnitte Kuei-wei, werthvolle Steine; bald Erinnerung an alte Verhältnisse, wie ib. f. 9 Scho-yuan, über die Verhältnisse des Grundeigenthums der alten Kaiser und Vasallenfürsten und K. 3 f. 12 Yeu-min u. K. 4 f 10 Wu-tscho, über ihre Sorge für den Anbau des Landes, um in Zeiten der Noth Vorräthe zu haben; bald Anekdoten aus der chinesischen Geschichte, so K. 6 f. 8. v. fg.: Tschün-thsieu, von Tschu Hoei-wang, Hi-kung von Wei, Mu-kung von Tseu, dem Könige von Tschu, Kang-wang von Sung — Wen-kung von Tsin — Eul-schi von Thsin (auch im J-sse B. 150 f. 1 der An-

fang). K. 2. f. 2. v. geht bis Hoang-ti hinauf und K. 9 f. 10—18 Sieu-tsching-iü, Reden, die die Regierung zieren, gibt angebliche Aussprüche von den alten Kaisern Hoang-ti, Tschuen-hiü, Ti-ko, Yao, Schün, dem grossen Yü und Tsching-tang (auch im J-sse aufgenommen B. 5. f. 12. v.; 7. f. 2., 8 f. 1. v., 9 f. 3 v., 10 f., 12 v., 12 f. 6., 11 f. 10, endlich 14 f. 18 v.); dann angebliche Gespräche Wen- und Wu-wang's mit Yo-tseu (auch in J-sse B. 19 f. 7 und B. 25 f. 1.—2. v.) und mit Sse-schang-fu (im J-sse B. 20 f. 3) aus Apokryphen und untergeschobenen Werken, wie der J-sse B. 14 f. 19 bemerkt. Im Allgemeinen wird die Weisheit der alten Kaiser auch hier immer gepriesen, gegenüber der Gewaltherrschaft der Thsin, wie schon in K. 1. Kuo-Thsin und der baldige Verfall dieser Dynastie, gegenüber der langen Dauer der früheren, davon abgeleitet, so auch in Hft. 3 K. 5 f. 3 v. Pao-tschuan. K. 3 f. 7. Thung-pu spricht gegen das Ausbreiten (die Vermehrung) des Kupfergeldes. Vgl. auch K. 4 f. 11 v. fg. Tschu-tsien, das Giessen der (Kupfer-) Münzen. K. 10 f. 4. Tsai-hiao tsa-sse, sind vermischte Sachen zur Belehrung über den Foetus. Die Stelle über die Sorgfalt von Tsching-wang's Mutter während ihrer Schwangerschaft gibt daraus der J-sse B. 22 f. 1. v.

4) Sin-siü, neue Reihe, von Lieu-hiang,[23]) aus der Dynastie Han, 3. Hft. 10 K.

Der Thang-schu B. 59 f. 1 hat Sin-siü 13 K., Matuan-lin B. 209 f. 1 hat nur 10 K., ebenso der Kat. 9 f. 2; er sagt, jetzt fehlten 3. Hft. 1, K. 1, Hft. 2 K. 3 und 4 und Hft. 3 K. 5 haben die gemeinsame Ueberschrift Tsa-sse, vermischte Begebenheiten. Das Ganze sind 165 Geschichten oder Anekdoten von Kaisern, mehr von Vasallen-Fürsten, auch einige von Confucius und seinen Schülern zur Belehrung und Warnung erzählt. Diese Abtheilung enthält davon 95 Geschichten. Es beginnt K. 1 damit, dass Schün selbst ackerte, säete, töpferte und fischte und dabei doch ein frommer Sohn und liebender Bruder war. Dann kommt eine Geschichte von Confucius; f. 2 werden Yü dem Tyrannen Kie, Thang dem Scheu und Wen-

---

23) Lieu-hiang hat mehreres geschrieben. Der Han-schu B. 30 f. 14 fasst wohl alles zusammen unter Lieu-hiang so-siü, 67 Pien. Die Note nennt von seinen Werken unsern Sin-siü, dann den folgenden Schue-yuen, den Schi-schue, das Buch von berühmten Frauen (Lie-niü-tschuen) und den Sung-tu.

wang dem Yeu-wang gegenübergestellt, wie die ersten Erfolg hatten, die letztern das Gegentheil. K 2. f. 1. zeigt, wie die grossen Kaiser und Fürsten ihre Erfolge ihren Ministern verdankten und Vernachlässigung solcher Verderben brachte. K. 6 hat die besondere Ueberschrift Tsche-tschay, Tadel der Ueppigkeit. Der Verfasser giebt Beispiele aus der chinesischen Fürstengeschichte. Zunächst erzählt er von den Lustthürmen der Tyrannen Kie und Scheu (ausgezogen im J-sse B. 14 f. 6 und B. 19 f 12), dann wie dem Könige von Wei ein solcher Bau abgerathen wurde —; er spricht von Siuen-wang's von Thsi grossem Palaste – von Tschao Siang-wang's Trinkgelagen, desgleichen von denen King-kung's von Thsi und giebt Geschichten von einem Gesandten King's nach Sung, von Meng-hien-tseu's von Lu in Tsin und von Mu-kung von Tseu. K. 7 hat die Ueberschrift Thie-sse und giebt 26 Geschichten von freimüthigen Beamten (Sse); Hft. 4, K. 8, J-yung giebt 12 Geschichten von muthigen Männern und K. 9 und 10. Schen-meu, gute Rathschläge, 22 Geschichten, die letzten aus der Zeit von Han Kao-ti (202 v. Chr.), Hiao-hoei-ti (193 v. Chr.) und Hiao-wu-ti (140—88 v. Chr.). Wir können hier in ein weiteres Detail nicht eingehen und bemerken daher nur noch die Geschichte von Eul-schi (Hoang-ti) K. 5. f. 12. v. steht auch im Sin-schu K. 6. f. 12., die von Hoei-wang von Tschu K. 4. f. 8. v. im Sin-schu K. 6. f. 8. v., die Erzählung von Meng-tseu K. 3. Ti 3. f. 1. ist aus Meng-tseu I, 2, 5, 5, und I, 2, 3, 4—6, und 8. Da ist es aber eine Unterredung desselben mit Siuen-wang von Thsi, hier wohl irrig mit Hoei-wang von Leang. Der J-sse B. 106 f. 13, der die Stelle aus dem Sin-siü anführt, bemerkt es.

5) Schue-yuen, von demselben Lieu-hiang, aus der Dynastie Han, 20 K. in 8. Heften.

Der Kat. 9. f. 2. v., wie der Sui-schu B. 34. f. 1 haben auch 20 K., so auch Ma-tuan-lin B. 209. f. 2. v., f. 4 aber hat dieser noch eine Anhang dazu: So Schue-yuen 10 K., daher wohl der Thang-schu B. 59 f. 1: 30 K. Schott Entwurf p. 47 erwähnt es und übersetzt den Titel des Werkes, welches er aber offenbar nicht gesehen hat, Garten der Sprüche. Yuen heisst allerdings Garten, aber es sind keine Sprüche; Schue heisst Erzählung, Geschichte, Conversation. Wir haben das Werk auch schon in unserer Abhandlung über die Quellen zu Confucius Leben S. 38 (S. B. 1863, S. 452) und in den Proben chines. Weisheit S. 6 (S. B. II 1863 S. 158) erwähnt, kannten es aber damals auch nur noch aus einzelnen Anführungen. Es ist, wie das vorige, eine Muster-

Sammlung einzelner Anekdoten aus der alten chinesischen Geschichte von Kaisern, Vasallenfürsten und Confucius und Unterhaltungen mit ihren Ministern und seinen Schülern; manchmal wird dem einzelnen Abschnitte (Kiuen) auch ein Grundsatz vorausgeschickt. Man könnte das Buch mit dem Valerius Maximus vergleichen. Jeder Abschnitt hat eine besondere Ueberschrift, aus der man aber den Inhalt auch nicht genau entnehmen kann. Ein Paar Beispiele mögen die Art des Werkes etwas erläutern. K. 1. Kiün-tao des Fürsten Weg oder Princip, beginnt mit einer Geschichte von Ping-kung von Tsin, (557—31), wie der den Sse-kuang fragt nach den Principien eines Fürsten und dieser ihm erwiedert. Dann fragt Siuen-wang von Thsi (342—323) den Yn-wen nach dem Thun oder Verfahren (sse) eines (rechten) Fürsten und der setzt ihm das auseinander — — Fol. 2 v. ist ein Gespräch Ngai-kung's von Lu (494—67) mit Confucius. Solcher Geschichten enthält K. 1: 38[24]). K. 2 spricht von der Verrichtung oder dem Verhalten der Beamten, Tschin scho, erst im Allgemeinen, dann 22 Geschichten, die mehr oder minder darauf sich beziehen. Hft. 2 K. 3. Kien pen, die Grundlage legen, beginnt mit einer Erklärung des Confucius: der Weise erstrebt die (rechte) Grundlage (Pen), wie im Lün-iu I, 2, 2: dann folgen 24 Geschichten, die sich darauf beziehen. F. 7 hat 2 Aussprüche von Meng-tseu, die in seinen Denkwürdigkeiten fehlen; der J-sse b. 106 f. 15 zieht sie aus. K. 4. Li-tsie, erklärt, wie der ächte Sse (Cl. 33) alles Ungemach und auch den Tod nicht scheuen muss, wenn es das Recht (J) und Humanität gilt und giebt dann 20 Geschichten zur Erläuterung. K. 5 hat die Ueberschrift Kuei-te, die Tugend ehren und 27 Geschichten, die sich darauf beziehen. Hft. 3 K. 6 Fo-ngan, Erwiederung der Liebe oder Gunst, beginnt mit dem Spruche des Confucius (im Lün-iü 4, 25): Die Tugend steht nicht allein, sicher hat sie Nachbaren. K. 7 Tsching-li lautet: die Ordnung oder Principien der Regierung; dreierlei Arten (Pin) von Regierung werden hier unterschieden, die des rechten Königs (wang), des Gewaltherrschers (Pa) und die der gewaltsam Unterdrückenden (Khiang). K. 8. Tsün-hien, wie die Weisen zu ehren sind. Hft. 4 K. 9 Tsching-kien, wie ein redlicher Beamter dem Fürsten Vorstellungen machen muss, wenn der fehlt; Hft. 5 enthält K. 11—13, K. 15 Hft. 6 K. 14—16; K. 15 Tschi-wu Andeutungen

---

24) Die einzelnen Geschichten sind hier und sonst durch Absätze, mitunter auch bloss durch einen Hacken ⌊_, einzeln auch nicht, unterschieden.

über den Krieg, beginnt mit einem Ausspruche von Sse-ma-fa, wenn ein Reich auch gross ist und liebt den Krieg, geht es doch sicher zu Grunde. K. 16 hat im Inhaltsverzeichnisse eine andere Ueberschrift, als im Werke selbst. Hft. 7. K. 17 Tsa-yen vermischte Worte, Sprüche, dann aber auch wieder Anekdoten und Erzählungen. K. 18 Pien voe, Unterscheidung der Dinge, beginnt mit einem Gespräche Yen-yuen's mit Confucius über den vollkommenen Mann (tsching jin). Hft. 8 enthält K. 19 und 20 Sieu-wen und Fan-tschi. Aber die Erzählungen, die wir aus diesem Werke und dem vorigen im Leben des Confucius mittheilen, können einen bessern Begriff von ihnen geben, als diese Andeutung. Der J-sse hat aus ihnen, besonders aus den letztern, zahlreiche Auszüge.

6) Hoai-nan Hung-lie-kiei, 8 Hft., in 21 K. sind vom Könige von Hoai-nan Lieu-ngan.

Hung wird bei Ma-tuan-lin erklärt durch ta gross, lie durch ming erleuchtet. s. Ma-tuan-lin B. 213 f. 6 Der Sui-schu B. 34 f. 5 hat 21 K. Kat. 13 f. 2 v., beide unter Tseu zu Tsa kia lui. Er gehört bekanntlich zu den 10 Tseu, was man Philosophen übersetzt, war Enkel vom Gründer der D. Han, Kao-ti, blühte unter Han Hiaowen-ti 179—156 v. Chr., neigte sich der Lehre der Tao-sse zu und ist der älteste der Polygraphen (Tsa-kia); seine Werke bilden nach Julien zu Lao-tseu p. II: 6 Bde. Ich vermag nicht zu sagen, ob dies alle seine Werke sind oder nur ein Theil derselben. Die einzelnen K. haben besondere Ueberschriften, deren Mittheilung aber keine genügende Einsicht in das Werk gibt. Alle heissen Hiün Unterweisung, Belehrung, K. 1 Yuen tao hiün, über den ursprünglichen Tao; Hft. 2 K. 3 Thien-wen hiün, über die Astronomie; K. 4 Ti hing hiün, über die Gestalt der Erde, wie die Ueberschrift im Inhaltsverzeichnisse heisst (anders im Buche selbst); K. 5 Schi-tse die Regel der Jahreszeiten, eine Art Fasti, wie das Cap. Yueiling im Li-ki und der Hia siao tsching. Wir müssen aber hier darauf verzichten, in ein weiteres Detail einzugehen.

7) Yen-thie-lün von Huan-khuan aus Ju-nan[25]) unter Han Tschao-ti 86—73 v. Chr., 12 K. in 4 Hft., das letzte ist defect.

Der Han-schu B. 30 f. 14 hat Khuan's Yen thie lün 16

---

25) So hiess unter den Han Ju-ning-fu in Ho-nan.

Pien, der Sui-schu B. 34 f. 1, der Thang-schu B. 59 f. 1, Ma-tuan-lin 209 f. 4 v. u. der Kat. K. 9 f. 2 haben 10 Kiuen. Der Titel Salz und Eisendiskurse ist metaphorisch; es sind, wie viele der Werke in dieser Abtheilung, moralisch politische Diskurse, die sich in den gewöhnlichen chinesischen Ideen bewegen. Jeder K. zerfällt in mehrere Abschnitte (Ti), im Ganzen 60, wieder mit mehreren Abtheilungen. Es würde uns aber zu weit führen, wenn wir auch nur die Ueberschriften von allen mittheilten; wir wählen einige aus, die ohne weitläufige Erklärung verständlich sind. Die Abtheilungen fangen öfter an mit der Formel: der Grossbeamte (Ta-fu) sagt und eine folgende Erörterung beginnt mit Wen-hio besagt, doch kommen auch Abweichungen davon vor 25, 26, 30, 39 u. s. w. K. 1 T. 1 Pen-i, über die Wurzel oder Grundlage sprechen; T. 2 Li-keng, die Kraft auf das Pflügen verwenden. K. 4 T. 13 Yuen-tschi, von Gärten u. Gräben; K. 14 King-tschung, das Leichte und Schwere; T. 16 Ti-kuang des Landes Breite; T. 17 Pin-fu, Armuth und Reichthum; K. 5, T. 19. Pao-hien, die Weisen hegen; K. 6 T. 23 Tshün-tao, dem rechten Wege oder Principe folgen. T. 25 Hiao-yang, das Nähren der Pietät; K. 7. T. 27. Kue-tsi, der Reiche Krankheit; K. 8 T. 33 Tsi-than, krankhafte Verlangen; T. 36 Schui-han, von Wasser, (Ueberschwemmung) und Dürre; T. 37 Tsung-li, ehren die Bräuche; K. 9. T. 40 Neng-yen reden können; K. 10 T. 45 Fa-kung, Angriffe auf das Verdienst; K. 10 T. 46 Si-i, die Westgrenze (es ist von dem Hiung-nu die Rede) u. s. w. Als kleine Probe geben wir den Anfang von K. 8 T. 36 (Ueberschwemmung und Dürre): „Der Ta-fu sagt: Yü und Thang waren heilige Herrn (Tschu, Herrscher), Heu-tsi und Y-yn waren weise Minister und doch gab es die Calamitäten der Ueberschwemmung und Dürre. Wasser und Dürre macht der Himmel, Hungersnoth und Ueberfluss (bringen die Principien) Yn und Yang hervor; dagegen vermag des Menschen Kraft nichts, da im grossen Jahr, wenn (das Princip) Yang herrscht, Dürre eintritt, wenn (das Princip) Yn vorherrscht — Wasser (Ueberschwemmung). Des Himmels Weg oder Princip steht fest und es geschieht dies nicht allein in Folge eines Verbrechens der Beamten u. s. w."

8) Fa-yen, Gesetzesworte, 1 Hft. in 10 K. und 13 Pien, von Yang-hiung[26]) aus der Dynastie Han.

---

26) Er hat mehrere Werke verfasst, daher sagt der Han-schu

Der Sui-schu B. 34 f. 1 und Ma-tuan-lin K. 208 fol. 8 v. haben 13 K., der Thang-schu B. 59 f. 1: 6 K., der Kat. 9 f. 2: 10 Kiuen; K. 2, 5 und 6 enthalten je 2 Pien, so erklärt sich die verschiedene Angabe. Es sind dies ähnliche Diatriben, wie die vorigen. Die Mittheilung einiger Ueberschriften der 10 K. kann einen ungefähren Begriff über die Gemeinplätze, die darin behandelt werden, geben. K. 1. Hio-hing Pien, der Gang des Studiums; K. 2. Sieu-schin P.; seine Person ausbilden oder mit Tugenden schmücken; K. 3 Wen-tao P., Fragen nach dem Princip, eigentlich Wege. K. 4 Wen-schin P., Fragen über die Geister. K. 5 Wen-ming P., Fragen nach der Erleuchtung. Die Ueberschrift von K. 6 U-pe P., die 5 Hundert, ist unverständlicher. Einer fragt da, alle 100 Jahre tritt doch nur ein heiliger Mann hervor, nun aber waren Yao, Schün, Yü heilige Fürsten und Unterthanen doch zugleich. Wen- und Wu-wang und Tscheu-kung Vater und Söhne wohnten zusammen, wie ist das? u. s. w. K. 9 Kiün-tseu P., handelt vom Weisen, endlich K. 10 Hiao-tschi P. von der höchsten Pietät.

9) Schin-kien von Siün-yue, aus der Zeit von Han Hien-ti 190—220 n. Chr., 1 Hft. in 5 K.

S. Sui-schu B. 34 f. 1, Thang-schu B. 59 f. 1, Ma-tuan-lin B. 209. f. 6. u. Kat. 9 f. 3. Kien ist ein Spiegel; schin ausdehnen, erklären, etwa offen. Die Ueberschriften lauten: K. 1 Tsching-thi, die Glieder (der Körper), der Regierung. Es beginnt: die Wurzel des Tao (rechten Principes) ist Humanität und Recht, das ist Alles u. s. w.; K. 2 Schi-sse; K. 3 So-hien; K. 4 u. 5 dann Tsa-yen, vermischte Worte. Es sind kurze Sätze aus der chinesischen Lebensphilosophie, Moral und Politik. Die gewöhnliche Einkleidung ist: Einer fragt, z. B. K. 3 f. 4 v. „Der Humane (Tugendhafte) lebt lange, wie ist das? Er spricht: der Tugendhafte verletzt nach innen nicht die Natur, nach aussen verletzt er nicht die Dinge; nach oben widersetzt er sich nicht dem Himmel, nach unten widerstrebt er nicht den Menschen, so lebt er in Harmonie u. s. w.“; K. 4 f. 2 v. fragt einer: „Meng-kho (VI, 2, 2, 1) sagt: alle Menschen können ein Yao und Schün werden, ist das wohl? Es wird dann erörtert, in wieferne das sei; f. 2 fragt einer;

B. 30 f. 14 Yang-hiung so siü 38 Pien. Die Note specificirt das: sein Thai-hiuen 19, Fa-yen 13; Yo 4; Tschin 2. Er starb nach Legge Prol. III. B. 8 a. d. 18.

das Volk lieben, wie (sein) Kind, ist das die höchste Humanität? Er spricht: noch nicht; wie seine Person? Antwort: noch nicht u. s. w.

Ein grösseres Werk einigermassen ähnlicher Art. wie die vorigen, ist:

10) Der Lün-heng, Abwägung der Aussprüche etwa, von Wang-tschung, aus der Zeit der spätern Han.

Der Sui-schu B. 34 f. 5 hat 29 K., der Thang-schu B. 59 f. 10 v. Ma-tuan-lin B. 214 f. 1 und der Kat. 13 f. 15 v.: 30 K. Auch in unserer Sammlung sind es 13 Hft. in 30 K. und 93 Pien, nach dem Katalog ursprünglich 85 P.. Es würde zu weit führen, wenn wir auch nur die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte mittheilen wollten. Wir heben daher nur beispielsweise einige aus. K. 1. P. 3 Ming-lo, handelt von der Bestimmung. „Jeder, heisst es, hat seine Bestimmung (Ming), Ehren und Unehren, Armuth und Reichthum vom Könige (Wang) und Kung (etwa Fürsten) bis zum gemeinen Mann, vom Heiligen und Weisen bis zum Dummen u. s. w.“ K. 2 P. 2 Ming-i, die Bedeutung der Bestimmung, geht auch darauf. Hft. 2 K. 3 P. 4 Pen-sing, die ursprüngliche (Wurzel) Natur. K. 4 P. 1 lautet Schu-hiü; P. 2 Pien-hiü; K. 5 P. 1 J-hiü; P. 2 Kan-hiü: K. 6 P. 1 Fo-hiü; P. 2 Ho-hiü; P. 3 Lung-hiü; P. 4. Lui-hiü; Hft. 4. K. 7. P. 1 Tao-hiü. Hiü ist Leere, Schu das Buch; Pien der Wechsel; J Wunderbares, Ungewöhnliches; Kan ist bewegen; Fo ist Fülle, Glück; Ho Missgeschick, Unglück; Lung der Drache; Lui der Donner; Tao der Weg, das Princip. Damit sind die Titel aber noch nicht verständlich, noch ist der Inhalt gegeben. K. 5 P. 1 J-hiü beginnt mit der bekannten Anekdote: Zur Zeit von Kaiser Kao-tsung von der 2. Dynastie Yn wuchs ein Maulbeerbaum und Korn mitten im Pallasthofe, dies war ein böses Omen, das aber unschädlich gemacht wurde durch des Kaisers gutes Verhalten. K. 5 P. 2 Kan-hiü beginnt wieder mit einer Wundergeschichte: „In Yao's Zeit traten zugleich 10 Sonnen hervor, alle Dinge verbrannten und verdorreten; Yao schoss nach oben auf die 10 Sonnen, 9 Sonnen verschwanden, eine ging beständig hervor, dies besagt die Leere (Hiü), — sein Schuss ging nicht über 100 Schritt weit — Himmel und Erde waren damals sich so nahe u. s. w.“ Bei Fo-hiü, K. 6 P. 1 heisst es: „der Gute ist glücklich (nach einer chinesischen Annahme), wenn er aber Böses thut, kommt das Unglück; dass Glück und Unglück sich entsprechen, wirkt der Himmel, die Menschen handeln und der Himmel antwortet darauf (entspricht ihm)“. Aehn-

lich K. 6 f. 2 Ho-hiü; P. 3 Lung-hiü beginnt wieder mit einer Wundergeschichte: „Zur Zeit der D. Hia zerschlugen Donner und Blitz die Bäume, und zerstörten die Häuser, ein Drache war in beiden versteckt und der trat hervor, das war der Himmelsbote u. s. w. „Aehnlich P. 4 Lui-hiü, K. 7 P. 1 Tao-hiü hat wieder mit einem Drachen unter Hoang-ti zu thun, den er besteigt. Hft. 5 K. 9 Wen-Kung bespricht verschiedene Fragen an Confucius und seine Antworten darauf, z. B. f. 2 v. seine verschiedenen Antworten auf die Fragen mehrerer über Pietät (Lün-iü 2, 5); f. 5 sein Gespräch mit Tseu-kung, wen er höher achte, sich oder Yen-hoei (Lün-iü 5, 8). Wir werden im Leben des Confucius darauf zurückkommen, eben so auf f. 13 über Confucius Aeusserung bei Yen-hoei's Tode (Lün-iü 11,8) u. s. w. K. 10 P. 1 Fei-han bezieht sich auf Han(fei)-tseu, einen der 10 s. g. Philosophen (Tseu), einen Anhänger der Tao-sse (397 v. Chr.). P. 2 Tse Meng-tseu; dessen Tadel beginnt mit dem Anfange von Meng-tseu's Denkwürdigkeiten und seinem Gespräche mit dem Könige von Liang Hoei-wang und discurirt darüber; f. 13 v. geht auf Meng-tseu II. 2, 8, 1; f. 15 v. auf II, 2, 13, 1[27]); f. 17 v. ist gegen III, 2, 4, 2; f. 18 v. geht auf III, 2, 10, 1; f. 21 v. gegen II, 7, 2. K. 20 P. 2 f. 7 Schi-wen spricht von der Auffindung der King bei der Demolirung von Confucius Hause; P. 3 f. 12 Lün-sse, Discurs über die Todten, gegen die Erscheinung von Todten als Geistern, die schaden, dann f. 15 dass die Todten kein Bewusstsein haben (Wu so tschi ye). Es kann dies Capitel zur Ergänzung unserer Abhandlung: die Unsterblichkeitslehre der alten Chinesen (Zeitschr. d. d. morg. Gesell. B. 20) dienen. K. 21 Sse-wei, Erdichtungen von Todten, spricht gegen die Erzählungen, wie Kaiser Tscheu Siuen-wang den Tu-pe umgebracht, der ihm dann erschienen sei und auf ihn geschossen habe, dass er starb und ähnlich bei Tschao Kien-kung u. a., auch gegen Schu-king V, 6; K. 22 P. 1 Ki-yao Wundergeschichten; K. 22 P. 2 Ting-kuai gegen die Geisterfurcht, das seien bloss krankhafte Zustände; K. 23 P. 2 Po-tsang über Beerdigung; K. 24 P. 1 Ki-ji

---

27) Diese Kritik Meng-tseu's kann zur Ergänzung unserer in der Abh. Chronol. Grundlage der alten chin. Gesch. SB. 1867 II. 1 S. 36 dienen. Von Yü bis Thang, heisst es hier, seien 1000 J., von Thang bis Tscheu ebenso, von Tscheu bis Meng-tseu 700 J. und doch sei in der Zeit kein rechter König (wang) aufgetreten, wie Meng-tseu annahm.

Untersuchung über (glückliche und unglückliche) Tage; P. 2 Po-schi gegen das Wahrsagen aus der gebrannten Schildkrötenschale und der Pflanze Schi; P. 3 Pien-sui Untersuchung der Calamitäten; K. 25 P. 3 Sse-i, die Bedeutung des Opfers, beginnt: Die Welt glaubt opfern bringe Glück, und nicht opfern Unglück. Auch gegen diesen Aberglauben spricht er. P. 4 Tsi-i, die Absicht beim Opfer (tsi), beginnt f. 15 v.: „es ist Brauch, dass der Kaiser dem Himmel und der Erde opfert, die Vasallenfürsten den Bergen und Flüssen, die Khing und Ta-fu die 5 Opfer (Sse) bringen, der Sse (Literat) und das gemeine Volk nur ihren Vorfahren opfern. K. 30 P. Tseu-ki spricht vom Vf. Wang-tschung selber u. s. w. Diese Andeutungen zeigen schon die Mannigfaltigkeit des Inhalts. Es sind historisch-philosophische Discurse. Es zieht Geschichten aus der historischen Zeit an, geht aber auch bis in die mythische hinauf und verschmäht Wundergeschichten nicht.

11) Tsien-fu-lün, von Wang-fu aus der D. Han, enthält 10 Kiuen in 3 Heften. s. Thang-schu B. 59 f. 1. und Kat. K. 9 f. 2 v.

Der Vf. behandelt im Gegensatze des Zeitgeistes, ähnliche Gemeinplätze der chinesischen Weisheit. Die gute, alte Zeit, ihre weisen Kaiser, Minister u. s. w. werden auch hier immer als Muster aufgestellt: er geht über Yao bis in die mythische Zeit (Thai-ku) hinauf und er beruft sich auf die King und Confucius. Von den Ueberschriften der 36 Abschnitte (Ti) nur einige zur nähern Andeutung des Inhalts. K. 1 T. 1 Tsan-hio, Lob des Studiums; T. 2. Wu-pen, die Wurzel oder Grundlage erstreben; K. 2, T. 8 Sse-hien, der Weisen gedenken; T. 9 Pen-tsching, die Wurzel (Grundlage) beim Regieren. Es mag eine kleine Probe von dem Gerede hier stehen. Es beginnt der Abschnitt: „Für jeden Fürsten der Menschen, der regiert, ist nichts so bedeutend gross, als die Harmonie (Ho) (der Principien) Yn und Yang, die hat den Himmel zur Wurzel; wenn man des Himmels Absicht (eigentlich Herz, Sinn) gehorsam folgt, sind (die Principien) Yn und Yang in Harmonie u. s. w." K. 3 T. 11 Tschung-kuei lautet: die Redlichkeit ehren. Hft. 2 K. 4 T. 17 San-schi, die 3 Muster, beginnt mit der Charakterisirung Han Kao-tsu's (206—194), Hiao Wen-ti's (179—156) und Hiao Wu-ti's (140—87), vgl. auch Ti 19. K. 5 Ti 19 Tuan-sung, die Prozesse abschneiden; K. 6 T. 25 spricht vom Wahrsagen Po-lie; K. 7 T. 28 von Träumen (Mung-lie), auf beide wird etwas gegeben. Hft. 3. K. 8 T. 32 Pen-hiün, Belehrung über die Wurzel oder das Grundprincip

T. 33 Te-hoa, Tugend und Umwandlung; K. 9 Ti 35 Tschi-schi-sing, geht auf den Ursprung der chinesischen Familien (Sing-schi) und deren Namen und den genealogischen Zusammenhang der Vasallenfürsten des alten China's und ihrer Nachkommen ein. Der letzte Abschnitt T. 36 Siü-lo recapitulirt den Inhalt aller 35 früheren Abschnitte (Ti).

12) Tschung-lün, von Siü-kan aus der D. Han, 1 Hft. in 2 Kiuen u. 20 Ti.

S. Ma-tuan-lin B. 209 f. 6 v. u. Kat. 9 f. 3. Allgemein zu reden (ta-ti), sagt dieser, geht er auf die Lehren der King, als der ursprünglichen Quelle zurück, weiset auf sie hin und um zu ordnen der Menschen Angelegenheiten (sse), kehrt er zurück zu den Principien der Heiligen und Weisen (iü sching hien tschi tao), daher die früheren Geschichtsschreiber ihn alle zur Familie der Literaten (Jü-kia) rechneten. Lün ist wieder Diskurse, Tschung aus der Mitte. Auch hier nur einige von den 20 Abschnitten, deren Ueberschriften keiner besonderen Erörterung bedürfen. Ti 1, Schi-hio, die Leitung des Studiums; T. 6 Kuei-yen (sein) Wort ehren. Zur Probe der Anfang: „der Weise ehrt gewiss sein Wort; ehrt er sein Wort, so ehrt er seine Person; ehrt er seine Person, so ist ihm wichtig sein Princip (Tao) u. s. w."; T. 10 Tsio-lu, von Ehren und Einkünften; T. 15 Wu-pen, die Wurzel oder Grundlage erstreben; T. 18, Wang-kue, von untergehenden Reichen; T. 19 Schang-fa, von Belohnungen und Strafen. Der Abschnitt beginnt: „der grossen Netze bei der Regierung sind zwei. Welches sind die zwei? Sie heissen Belohnung und Strafe; wenn der Fürst erleuchtet diese verhängt, ist das Regieren nicht schwer." Der letzte Abschnitt T. 20 Min-su, die Volkszählung, empfiehlt diese.

13) Tschung-schue, von Wang-tung aus der D. Sui, 2 Hft. in 10 Abschnitten (Pien) S. Kat. K. 9 f. 3 v.

Heft 1 (schang) T. 1 Wang-tao, der Weg oder das Princip eines (rechten) Königs; T. 2 Thien ti, von Himmel und Erde; T. 3 Sse-kiün, dem Fürsten dienen; T. 4 Tscheu-kung, dieser wird im Anfange erwähnt; T. 5 Wen-i, fragen nach dem Wechsel. Hft. 2. (hia) T. 6 Li-yo, von Bräuchen und Musik; T. 7 Scho-sse; T. 8 Wei-siang, nach den Anfangsworten; T. 9 Li-ming, spricht von der Bestimmung und T. 10 Kuan-lang, beginnt: „Einer fragte nach Kuan-lang. Der Meister sagte: Es war ein weiser Mann in Wei und spricht nun von ihm. Das Werk besteht aus kurzen Aus-

sprüchen des Meisters und Fragen seiner Schüler. Es wird zu Anfange T. 1 und sonst immer ein Ausspruch Wen-tschung-tseu's angeführt. In anderen Abschnitten, so Ti 2, heisst es: Tseu-yuei; Tseu, der Meister, ist sonst Confucius, hier aber wohl der Obige und darauf geht wohl der Titel. T. 3 fragt Fan-yuen-ling nach dem Wege oder den Principien (tao) des Fürsten und der Meister antwortet, er sei ohne Privatinteresse (Wu-sse). Er fragt dann nach den Principien (Wege) eines Gesandten; der Meister sagt: er sei ohne Selbstsucht (Wu-pien). Ich erlaube mir die Frage nach dem Wege (Art), wie man Menschen umwandelt (bessert, hoa); der Meister spricht: er regele (bringe zurecht) sein Herz (tsching khi sin). Er fragte nach Bräuchen und der Musik. Der Meister sagte: Wenn der Weg des Königs vollendet ist, dann folgen Bräuche und Musik und haben Fortgang, und so geht es fort.

14) Fung-so-thung, von Yng-schao, aus der D. Han, 10 K. in 2 Heften.

Der Sui-schu B. 34 f. 5 hat 31 Kiuen; so ursprünglich nach dem Katalog 13 f. 5 v. vgl. Ma-tuan-lin B. 213 f. 12 v. Nach Mém. T. 2 p. 296 heisst der Vf. Yng-sche, Schao ist sein Name; er war aus Ju-nan und lebte unter dem Ost-Han Ling-ti 168—190 n. Chr. Fung-so heisst Sitten, thung durchdringen, wohl erforschen. P. Premare p. CX. sagt: es ist eine Sammlung (Recueil), ziemlich wie der Pe-hu-tung: (s. oben I, 13. Rémusat Hist. de Khotan p. 135 übersetzt dies: Penetration (ou traité) du tigre blanc, c'est l'occident!) Wir können nur die allgemeinen Ueberschriften der 10 K. und von einigen einzelne Abschnitte andeuten. K. 1 Hoang-pa handelt von den ersten Kaisern (Hoang), bis zu den Gewaltfürsten (Pa). Die einzelnen kurzen Abschnitte sind: San (die 3) Hoang (Fo-hi, Niü-wa und Schin-nung), 2 U-ti, die 5 (alten) Kaiser, (Hoang-ti, Tschuen-hiü, Ti-ko, Ti-Yao und Ti-Schün. S. m. histor. Einl. zu Confucius Leben S. 99 Abh. d. Ak. 1867 XI, 2 (447 f.); 3 San-wang, die 3 Könige, (Yü der D. Hia, Thang der 2. D. Yn und Wu-wang der 3. D. Tscheu). 4 U-pa die 5 bekannten Gewaltherrscher. S. m. histor. Einleitung zu Confucius Leben S. 54 (402 fg.) 5. Lo-kue, die 6 Reiche (nemlich Tschu[28]),

---

28) Zur Ergänzung meiner Angabe über die Dauer der Fürstenfamilie von Tschu in den Chronol. Grundl. d. a. chin. Gesch. (S. B. 1867 II. 1) S. 55 mag aus K. 1 f. 6 angeführt werden, dass hier von Kaiser Tschuen-hiü bis zum Untergange der 3. D. (222 v. Chr.) 64 Generationen (schi) in 1616 Jahren gerechnet werden.

Yen, Han, Wei, Tschao und Thsin; es wird von den Vorfahren der Fürsten und der Dauer ihrer Herrschaft gesprochen). K. 2 Tsching-schi, bespricht Wundergeschichten und führt zuerst aus Liü-schi's Tschhün-thsieu an, wie Ngai-kung von Lu den Confucius gefragt, ob Lo-tsching nur einen Fuss hatte. Ein späterer Abschnitt f. 7 betrifft den Kaiser Hiao-wen-ti der D. Han 163—156, auf welche überhaupt mehrere der folgenden K. gehen; ib. f. 13 v. hat die Legende von dem Könige von Hoai-nan, dessen Werk wir oben (III, 6) schon hatten, als Genius (Schin sien), dann f. 14 von Wang-yang, der Gold machen konnte. K. 3 hat die allgemeine Ueberschrift Khien-li, Fehler (Verstösse) gegen die Bräuche; erst eine allgemeine Erklärung, dann der einzelne Fall und zuletzt die Erörterung, wie da gegen den Brauch verstossen sei. Hft. 2. K. 4 Kuo-kiü; K. 5 Schi-fan; K. 6 Sching-yn von den Tönen. Hier wird von den einzelnen Tönen nach Lieu-hin gesprochen und dann von den einzelnen musikalischen Instrumenten, deren Erfindern nach dem Schi-pen und eine Beschreibung derselben nach dem Li-yo-ki u. s w. gegeben wird. K. 7 Kiung-thung, gibt Beispiele von Weisen, die in der Bedrängniss durchdrangen (bestanden). Der erste Artikel Kung-tseu ist die bekannte Anekdote von Confucius, wie er zwischen Tsin und Tsai 7 Tage in Noth war. Wir werden im Leben des Confucius die Erzählung ausziehen; der zweite Meng-kho giebt eine Anekdote von Meng-tseu, ausgezogen im J-sse B. 106 f. 13; der 3te von Yü-khing, (s. über ihn Sse-ki B. 76 f. 1 fg., W. S. B. 31 S. 96), der 4. von Meng-tschang-kiün (s. Sse-ki B. 75 S. B. 31. S. 66 fgg. u. J-sse B. 133). Der 5. von Han-sin; der 6. von Han-ngan-kue; der 7. von Li-kuang und anderen. K. 8 Sse-tien ist das Buch von den verschiedenen Opfern; der Verfasser spricht in 19 Abschnitten, von dem des Sien-nung (des früheren Säemannes); 2. dem des Sche-schin, des Geistes des Feldes; 3. Tsi-schin, dem der Feldfrüchte; 4. Wu-sing, dem Befragen der Sterne; 5. Tsao-schin, dem Geiste des Herdes; 6. Fung-pe, dem Führer der Winde; 7. Yü-sse, dem Vorstande des Regens u. s. w. Es kommt auch noch anderer Aberglauben hier vor. Dieser Abschnitt ist für die religiösen Alterthümer von einigem Werthe. Hft. 3 K. 9 mit der Ueberschrift Kuai-schin, handelt von allerlei Wundern, bösen Träumen, auch den Geistern einzelner Fürsten und Sse, die erschienen sind, wie Blut aus gefällten Bäumen herausläuft und dergleichen. K. 10 endlich mit der Ueberschrift Schan-tse, von den Bergen und Seen, spricht von den 5 heiligen Bergen (Yo), den 4 grossen Wasserbehältern (To, den

Flüssen (Hoang-) ho, Kiang, Hoai und Thsi und ihren Quellen), den Wäldern, Dämmen, Kanälen, Seen u. s. w., alles nur sehr kurz, meist nur Stellen aus den King. Man sieht aber aus diesen kurzen Andeutungen, wie das Werk — eine geschichtlich-antiquarische Blumenlese könnte man es bezeichnen — manches für die innere chinesische Geschichte oder Alterthümer enthält, wenn schon es nur für eine abgeleitete Quelle gelten kann; es citirt auch manchmal Werke, die uns nicht zugänglich sind.

In dem letzten Hefte ist noch:

15) Jin-voe-tschi, Geschichte oder Nachricht von Menschen und Dingen, von Lieu-schao, aus der D. Wei, in 3 Abschnitten, dem oberen, mittleren und unteren, im Ganzen 12 Ti oder Pien s. Kat. 13 f. 3 u. Sui-schu B. 34 f. 4. Beispielshalber nennen wir einige:

Der 1. lautet Kieu(9)-tschhing, 2. Thi-pie, der 6. Li-hai, von Nutzen und Schaden u. s. w., der 9. Pa-kuan, 8 Dinge, auf die man zu sehen hat, der 12. Hiao-nan, die Schwierigkeiten beim Lernen.

16) Sin-lün, neue Diskurse, von Lieu-hin aus der D. Leang, 2. Hf., 10 K., 54 Ti. S. Sui-schu B. 34 f. 1 v. Beispielshalber die Ueberschriften einiger Abschnitte.

K. 1, 1, Tsing-schin, die reinen Geister; T. 2. Fang-yo, Dämme gegen die Begierde; T 3 Kiü-thsing, Entfernung der Leidenschaften; T. 5 Tsung-hio das Studium ehren; T. 6 Tschuen-hio, sich dem Studium zuwenden; K. 2 T. 8 Li-sin (den Pfad der) Redlichkeit betreten; T. 9 Sse-schün, an Folgsamkeit denken; T. 11 Kuei-nung, den Ackerbau ehren; K. 3 T. 12 Ngai-min, das Volk lieben; T. 15 Schang-fa, von Belohnungen und Strafen; K. 4 T. 18 Tschi-jin, die Menschen kennen; Hft. 2 K. 6 T. 28 Wen-wu, von literärischen oder bürgerlichen und Kriegssachen; T. 30 Schin-yen, wird Sorgfalt in den Aeusserungen empfohlen; T. 31 Kuei-yen, die Worte ehren; K. 8 T. 40 Ping-scho Waffenpläne; K. 9 T. 45 Sui-schi, der Zeit folgen (sie berücksichtigen); T. 47 Li-hai von Nutzen und Schaden; T. 48 Ho-fo, von Unglück und Glück u. s. w. Im letzten Abschnitte Ti 55 führt er noch je 4 von den verschiedenen Classen von Schriftstellern auf und charakterisirt 1) die gehören zur Classe der Literaten (Jü tsche), Ngan-yng, Tseu-sse, Meng-kho u. Siün-khing; 2) die Tao tsche; 3) die

Yn-yang tsche, 4) Ming-tsche, 5) Me-tsche, 6) die Tsung-hung tsche, 7) Tsa-tsche, 8) Nung-tsche. S. Journ. As. 1867 T. 10 p. 276, übrigens wieder bekannte chinesische Gemeinplätze, die hier behandelt werden. Als kleine Probe der Ausführung der Anfang von Ti 11: „Kleidung und Speise sind des Volkes Grundlage (Pen, Wurzel); das Volk ist die Grundlage des Reiches; das Volk hängt ab (stützt sich auf) von Kleidung und Speise, wie der Fisch vom Wasser. Das Reich stützt sich auf das Volk, wie der Mensch sich stützt auf (seine) Füsse. Ist der Fisch ohne Wasser, so kann er nicht leben; ist der Mensch ohne Füsse, so kann er nicht gehen. Wenn das Reich ohne Volk ist, kann es nicht regiert werden. Die früheren Kaiser wussten das und verschafften daher dem Volke Kleidung und Nahrung, beförderten daher den Ackerbau u. s. w."

17) Yen-schi Kia-hiün, Yen-schi's Belehrungen fürs Haus, von Yen-tschi-tschui, aus der D. der nördlichen Thsi, 2 Hft. in 2 K. und 20 Abschnitten (Ti oder Pien). S. Ma-tuan-lin B. 209 f. 9 v.

Der Katalog 13 f. 3 stellt es unter Tseu-pu Tsa-kia lui, die Thang und Sung, wie er bemerkt, unter Jü-kia. Jeder Abschnitt (Ti) hat wieder mehrere Abtheilungen oder Geschichten. Auf Stellen der King beruft er sich immer, citirt aber auch spätere Schriften, z. B. die Geschichte der späteren Han (Heu Han schu) und Ti 6 f. 18 den Lün-heng von Wang-tschung (oben N. 10) und Ti 18 f. 34 den Fang-yen von Yang-hiung (I, 18), den Schi-ming (I, 20) und den Schue-wen. Der Verfasser spricht von seiner Familie K. 2 T. 14 f. 7 v.: sie lebte erst in Tseu und Lu, ein Theil zog dann nach Thsi. Unter Confucius Schülern finden sich zwei aus derselben Familie, so sein Lieblingsschüler Yen-hoei und dessen Vater. S Legge T. 1 Prol. P. 113 fg. Wir haben dieses Werkchens schon in den Proben chines. Weisheit S. 7 (S B. 1863 II. 2 S. 159) erwähnt, aber nur nach Citaten daraus; hier ist die Schrift selber. Wir wollen die Ueberschriften nur von einigen der 20 Abschnitten anführen, T. 1 ist eine Art Einleitung. T. 2 lautet Hiao-tseu, der Unterricht der Söhne; T. 3 Hiung-ti, von älteren und jüngeren Brüdern; T. 4 Heu-thsiü von Nach- (zweiten) Heirathen (Die Stiefmütter seien oft böse gegen die Stiefkinder); T. 5 Schi-kia, von der Leitung des Hauses; (wenn der Vater keine Liebe gegen die Kinder zeige, hätten diese auch keine Pietät; wenn der ältere Bruder keine Freundschaft (gegen den jüngern), habe dieser keine Ehrfurcht (vor

dem ältern); wenn der Mann nicht gerecht gegen die Frau, sei die Frau nicht folgsam u. s. w.); Ti 7 Mu-hien, die Weisen lieben; T. 8 Mien-hio, sich bemühen zu lernen; T. 9 Wen-tschang, von literärischer Bildung. (Die Quelle geht aus von den 5 King) Hft. 2 K. 12 Seng-sse, Sorgfalt (Umsicht) bei seinem Thun. Es beginnt: „nicht viele reden; viel reden bringt Verderben; nicht viel geschäftig sein (thun, sse); viele Geschäftigkeit bringt viele Sorgen und Kummer". Der letzte Abschnitt 20 Tschung-tschi, Regeln für das (Lebens-) Ende beginnt: „Sterben ist der Menschen beständiger Theil; man kann ihm nicht entgehen u. s. w." Man sieht hier die praktische Weisheit der Chinesen. Das Werkchen kann auch zur Ergänzung unserer Abhandlung über die häuslichen Gebräuche der alten Chinesen. München 1863. 8. (S. B. 1862 II. S. 201 fgg.) dienen.

18) Tscheu-Y-san-thung-khi, von Wei-pe-yang, aus der D. Han. 1. Hft. von 20 Blättern in 34 Abschnitten.

Nach Ma-tuan-lin B. 224 f. 4 und dem Kat. 14 f. 42 in 3 Kiuen. Es bezieht sich, wie der Anfang des Titels schon besagt, auf den Y-king und gehört nach dem Katalog zu den Schriften der Tao-sse (Tao-kia), die auch der King sich bemächtigten. T. 1 beginnt mit den ersten beiden Kua als der Thür und Pforte zum Y-king und aller Kua Vater und Mutter.

Es folgen dann noch ein Paar kleine Piecen in demselben Hefte

19) Yn-fu-king, von Tschang-lang, aus der D. Han; 3 Pien, nur 12 Bl. Der Kat. 14 f. 38 rechnet das Werkchen, wie das vorige, zu der Abtheilung der Tao-sse-Schriften. Es sind kurze Sätze von einer Zeile mit Erläuterungen, wie Thai-kung angeblich sagt.

20) Fung-heu-uo-ki-king, nur 9 Blätter, von Kung-sün-hiung, aus der D. Han. S. Ma-tuan-lin B. 221 f. 17 v. Es ist schwer, in der Kürze es näher zu bezeichnen.

21) Su-schu[29]), das einfache. ungeschmückte Buch,

---

29) Dasselbe Werk findet sich in der Bibliothek nochmals in der s. g. Bibliotheca Buddhistica et Tao-sse Bd. 11 Nr. 1. Diese ent-

von Hoang-schi-kung, aus der D. Han, auch nur 22 Bl. in 6 Abschnitten (Tschang-ti). Ma-tuan-lin B. 211 f. 27 sagt, das Buch gibt die Principien (Tao), wie das Reich, das Haus, die Person zu regieren sei. Er stellt es auch unter die Tao-kia. Es beginnt: „Das Princip (Tao), die Tugend (Te), die Humanität (Jin), die Gerechtigkeit (J) und die Beobachtung der Bräuche (Li) sind 5, vereinigt bilden sie nur eins;“ dann kurze Sätze über Tao, Te, Jin, J, Li. Er beginnt mit Worterklärungen, citirt f. 2 v. Lao-tseu, macht Vergleiche: der Tao ist wie ein Schiff, die Zeit wie das Wasser u. dgl. Wie soll man das nennen? metaphysische Rednerei.

22) Sin-schu, von Tschu-ko-leang, aus der D. Han, nur 17 Bl., 46 kurze Artikel (Ti).

Man sieht nicht recht, wie dies Buch zu dem Titel kommt, Schu ist das Buch, Sin, Herz, hier etwa das Centrum? Es scheint zu den Schriften über das Kriegswesen zu gehören, die verlaufen sich aber auch oft ins Moralisiren. Hier einige Ueberschriften der Abschnitte. T. 1 Ping-ki Kriegspläne; T. 2 Tscho-ngo, (5erlei) Schlechtes (Schädliches), was zu entfernen ist; T. 3 Tschi-jin-sing, des Menschen Natur kennen: T. 4—10 handelt vom Tsiang, hier wohl der Feldherr: T. 4 Tsiang-tsai, von seinem Talent; T. 5 Tsiang-khi, von seinem Geräth, hier wohl Geschick. (Anders muss verfahren der 10, als der 100, 1000, 10000 befehligt); T. 6 Tsiang pi, (8) Fehler desselben; T. 7 Tsiang-tschi, seine Absicht; T. 8 Tsiang-schen, (5erlei) muss er gut wissen, 4erlei wünschen; T. 9 Tsiang-kang von seiner Stärke; T. 10 Tsiang-kia, er darf nicht hochmüthig sein; T. 11 Tsiang-kiang, (5erlei) mache seine Kraft aus; 9 Eigenheiten sind übel, (ngo), wenn er die hat. In demselben Hefte ist noch das Folgende IV, 1:

---

hält freilich auch andere fremdartige Sachen, so B. 12 zu Ende den Khao-kung-ki, das Supplement zum Tscheu-li und B. 14 sogar ein kleines Werkchen über das Weiden des Rindviehs mit Abbildungen (Mo-nieu-thu).

Abth. IV. **Tsai-tsi**[30]), enthält 1) Ku-kin-tschü, Erklärung von Altem und Neuem, von Thsui-pao[31]) aus der D. Tsin, 3 K. S. Sui-schu B. 34 f. 5 v., Thang-schu B. 59 f. 11 u. Kat. 13. f. 5 v. unter Tsa-kia.

K. 1 enthält 2 Abschnitte (Ti): Yü-fu, vom Wagen und Kleidung (aber auch Aexten, Mützen, Schuhen); T. 2 Tu-i, von der Hauptstadt und den anderen Städten (aber auch den Thürmen, Thoren, Mauern, Tempeln, meist nur Worterklärungen, so auch im Folgenden); K. 2 T. 3 Yn-yo, von Tönen und Musik; T. 4 Niao-scheu, von Vögeln und Vierfüssern (auch hier nur Worterklärungen, wie f. 6 v. den Hund (Keu) nennen einige Gelbohr (Hoang-eul), den Raben (U) einige den frommen Vogel, (Hiao-niao); T. 5 Yü-tschung, von Fischen und Insekten; K. 3 T. 6 Thsao-mo, von Pflanzen und Bäumen. Auch hier sind die Erklärungen sehr kurz, z. B. die süsse Frucht (Kan-schi) hat die Form (Gestalt)

---

30) Tsai, eigentlich in einem Wagen fahren, dann Ladung, enthalten, tsi sind Bücher; die Abtheilung entspricht der vierten Classe, die sonst Tsi Sammlung heisst. Der Katalog K. 6 f. 22 v. fgg. hat unter Abth. 2 Sse-pu eine Unterabtheilung Tsai ki lui; ki ist record.

31) Legge T. III, 2 p. 537 erwähnt aus einem Werke Ku-kin-tschü, aber von Tschung-hoa, aus der D. Tsin, K. 1 schang, die Gesandtschaft der Yuei-tschang (Cochin-China's) an Tscheu-kung, der ihr zur Rückreise einen Compass mitgegeben habe, erklärt aber die Erzählung für fabelhaft. Dies ist aber ein anderes Werk, das der Katalog neben obigem aufführt, beide seien ähnlich. Die Stelle steht indess auch ganz gleichlautend fast in unserem Werke K. 1 art. 1 Yü-fu f. 1 Der Compass heisst Tschi-nan-kiu, der Wagen (mit einer kleinen Menschenfigur), der nach Süden weiset, und war so der Form nach verschieden vom Compass. Klaproth Lettr. à M. A. de Humboldt sur l'invention de la boussole. Paris 1834 8° p. 77 und 83. führt die Notiz über die Erfindung des magnetischen Wagens aus unserm Thsui-pao Ku kin tschü, aus dem Ende des 4. Jahrh. v. Chr unter der D. Tsin an, hatte aber das Werk desselben nicht gesehen, obwohl es in unserer Sammlung und die in Paris war und kannte es nur aus Auszügen. Der J-sse B. 25 f. 6 hat die ganze Stelle auch aus dem Ku-kin-tschü, ohne den Namen eines Verfassers.

wie der Lieu: man nennt sie auch Hu-kan; T. 7 Tsa-tschu, vermischte Erklärungen: T. 8 Wen-ta-sche-i, Fragen und Antworten und Erklärung derselben. Die sind oft sehr sonderbar; so fragt zu Anfange Tsching-ya den Tschung-tschung-sche: „was nennt man von Alters her die 3 Hoang und die 5 Ti und er antwortet: die 3 Hoang sind die 3 Talente (Tsai), die 5 Ti sind die 5 Tschang (Beständigen), die 3 Wang die 3 Erleuchteten (Ming), die 5 Pa die 5 heiligen Berge (Yo)!" man versteht den Unsinn kaum, wenn auch die Wörter deutlich sind.

2) Po-voe-tschi, von Tschang-hoa, aus der D. Tsin.

Der Sui-schu B. 34 f. 5 v. hat 10 K. Der Kat. 14 f. 34 v. rechnet es zum Tseu-pu, Siao-schue, wörtlich kleines Geschwätz. Es sind 2 Hefte in 10 K. und 39 Abschnitten. Schott Entwurf S. 123 übersetzt den Titel Beschreibung von Allerlei; Po ist ausgedehnt, allgemein, voe sind Sachen. Er erwähnt aus Ma-tuan-lin B. 215 f. 2 Kaiser Wu-ti aus der D. Tsin 265—289 habe sich herabgelassen, das Werk von unnützem Wuste zu befreien und auf 10 Bücher zu reduziren, (das sagt auch die Vorrede), es enthalte wunderbare Dinge und seltsame Begebenheiten, also Curiosa, aller Zeiten und Länder. Schott hat das Buch offenbar selber nicht gesehen. Wir geben deshalb eine etwas ausführlichere Angabe über den Inhalt und eine Probe. K. 1. Der erste Abschnitt giebt f. 1 die Grösse der Erde von Süden nach Norden zu 335,500 (san-i san-wan u-thsian u-pe) Li an, der Berg Küen-lün ist 10,000 Li breit (Kuang wan li), hoch 11,000 (Wan i thsian) Li — — Das Reich der Mitte (China) nimmt davon nur einen Theil, den Ost-Winkel, ein; links geht es bis zum Meeresufer, rechts bis zur Sandwüste (Lieu-scha, der Gobi), seine Ausdehnung (Fang) ist 15,000 Li — — Dann folgt eine kurze Angabe der Gränzen der früheren Vasallenreiche Thsin, Schu, Tscheu, Wei, Tschao, Yen, Thsi, Lu, Sung, Tschu, Nan-yuei (Süd-Yuei): Kiao-tschi, U, Tung-(Ost) Yuei, Wei's. (Diese zieht der J-sse B. 155 f 17 fg aus). Dann spricht er von der Erde (Ti), Schan, von den Bergen und den 5 Yo, Schui, von den Gewässern (den Meeren), den 4 Haupt-Flüssen (to) und 8 kleinern (Lieu) Chinas. Die folgenden Abschnitte sind: Schan-schui-tsung-lün, Diskurse über Berge und Flüsse zusammen; U-fang-jin-min (schi), über die Menschen der 5 Gegenden und ihren Character; Voe-san, von Dingen und Produkten; K. 2 Uai-kue, von den äusseren Reichen. Hier, wie auch in den früheren Abschnitten, ist immer viel Fabelhaftes, z B. im Reiche Hien-yuen werden die Menschen 800 Jahr alt, essen

die Eier des Phönix, (Fung-hoang) und trinken süssen Thau. Die folgenden 8 Abschnitte J-jin, J-so, J-san handeln von fremdartigen Menschen, Sitten und Produkten und im K. 3 J-scheu, J-niao, J-tschung, J-iü und J-tsao-mo, von fremdartigen oder wunderbaren Vierfüssern, Vögeln, Insekten, Fischen, Pflanzen und Bäumen. K. 4. Die 3 folgenden Abschnitte sind: Voe-sing, Voe-li, Voe-lui, von der Dinge Natur, Ordnung und Arten; dann 2 Yo-voe und Yo-lün von Medikamenten; dann Schi-ki, von Speisen, die zu meiden sind; Yo-scho und Hi-scho, von Arten von Spielen. K. 5 Fang-sse zählt die Sse auf, die Wei Wu-ti aus allen Gegenden berief, ihre Arzneimittel kennen zu lernen — Fu-schi spricht dann vom Gebrauche (und Wirkung) der verschiedenen Speisen. Hft. 2 K. 6 Jin mingkao, Untersuchung der Namen der Menschen, ist eine dürre Namenliste, wer die 4 Tugendhaften (Jin) der 2. D., die 4 Freunde Wen-wang's und die des Confucius waren u. s. w. Die folgenden 7 Abschnitte enthalten ähnliche Untersuchungen (Kao), nur kurze Notizen über Bücher, Bräuche, Kleider, Geräthe, alles sehr dürftig. K. 2 spricht von sonderbaren Legenden (J-wen); K. 8 Sse-pu sind Ergänzungen der Geschichte, K. 9 u. 10 Tsa-schun endlich sind vermischte Erörterungen. Als eine Probe der Ausführung geben wir noch die Uebersetzung von K. 1 Abschnitt f. 6 v. sq. „Die Menschen der 5 Gegenden: In der Ostgegend herrscht der kleine (schao) Yang, und von da aus gehen Sonne und Mond hervor. Berge und Thäler sind rein, die Menschen da schön (kiao) und gut (hao). Die Westgegend (gehört zum) kleinen Yn, wo Sonne und Mond eintreten, (untergehen). Ihr Boden ist tief (yao) und dunkel (ming). Ihre (Bewohner) Menschen haben hohe Nasen, tiefe Augen und viele Haare. Die Südgegend gehört zum grossen (thai)-Yang. Der Boden hat unten flache Wässer, die Menschen haben da grosse Münde und vielen Hochmuth (Ngao). Die Nordgegend gehört zum grossen Yn. Der Boden ist eben, weit und tief, die Menschen haben da breite Gesichter und kurze Nacken (So-king). Die mittlere Gegend (Tschung-yang), viergetheilt (zwischen jenen) hat Wind und Regen. Berge und Thäler sind hoch, ihre Menschen gerade und aufrecht (Tuan-tsching). Die Leute des O. und S. essen Wasserprodukte; die Leute des W. und N. essen Zuchtvieh. Die Wasserprodukte essen, wie Schildkröten, Muscheln (Ko), Schnecken (Lo) und Süsswasserbivalven beachten nicht, wenn sie Delicatessen (tschin wei) daraus bereiten, wenn jene etwas angegangen sind (sing-sao); die Thiere, Wölfe, Haasen, Mäuse, Sperlinge essen, beachten, wenn sie Delicatessen (daraus) machen, nicht, wenn sie etwas

riechen (schen). Die Berge haben, sammeln Pflanzen (Tsai), die Wässer haben fischen. Der Geist der Berge (Schan khi) erzeugt viele Männer, der der Seen viele Frauen. In der Ebene und Niederung herrscht der Geist (Khi) der Humanität (Jin), auf Höhen der Geist der Widersetzlichkeit; der Geist in allen Wäldern ist niedergeschlagen (oder lahm, pi). Daher wähle man wohl den Ort aus, wo man wohnt. In der Mitte von Höhen (sei die Wohnung) eben, in der Mitte der Niederung liege sie hoch, dann entstehen gute Menschen (Hao-jin). Die Wohnung sei nicht nahe bei abgeschnittenen Seen, mitten in Hügeln (Khi), noch wohin viele Füchse und Insekten kommen; wenn das, ist es eine Wohnung des Todtengeistes (sse-khi) und der Verbergung des Yn (yn ni tschi tschu). Das Volk, welches Berge bewohnt, hat viel die Krankheit des Kropfes (Yng) und Geschwüre (Tschung), weil es beim Trinken sich nicht fliessender Quellen bedient. Jetzt haben im südlichen King (Hu-kuang) alle Bergprovinzen im Osten viel diese Krankheit Die Geschwüre gehen hervor aus verdorbenem (nieder-getretenem, tsien) Lande, welches ohne Salz ist. Jetzt haben ausserhalb des Kiang (Kiang uai) alle Bergdistrikte viel diese Krankheit." Man sieht hier, wie die Chinesen überhaupt über ihre mangelhafte Beobachtung gleich einen Schwall von Spekulation ergiessen. In einer Anmerkung setzt Lu-schi aber schon hinzu, dass, was die Krankheiten betreffe, dem nicht so sei.

3) Wen-sin-tiao-lung von Lieu-hin, aus Tung-kuan[32]), zur Zeit der D. Leang (wie III, 16), 3. Hft., 10 K.

S. Sui-schu B. 35 f. 13, Ma-tuan-lin B. 249 f 16 v. Der Katal. 20 f. IV. hat es, wie das folgende, unter Tsi-pu Schi-wen ping lui. Der Titel ist mir unverständlich. Die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte (Ti) würden ohne weitere Erörterung auch nicht leicht verständlich sein; K. 1 T. 1 heisst z. B. Yuen-tao, der ursprüngliche Tao, aber was weiss man damit? Hinter jeden solchen Abschnitt ist ein Absatz mit der Ueberschrift Tsan yuei, der Assistent sagt. Ti 2 Tsching-sching heisst der vollendete Heilige (Weise). K. 2 Ti 6 Ming-schi, Erläuterung der Gedichte, beginnt: „Der grosse Schün sagt: Das Wort Gedicht (schi) besagt Absicht (tschi); Gesang (ko) ist ein recitirtes Wort (Yung yen): die Rathschläge des Heiligen, die das Recht aufschliessen. (aufhauen, si i), sind klar; so lange sie noch im Herzen sind, nennt man sie Absicht (tschi), brechen sie

---

32) Es ist ein Hien in Kuang-tscheu-fu in Kuang-tung.

in Worte aus, so heissen sie Gedichte u. dgl." K. 2 Ti 8 Tsiuen-fu, Erklärung der Fu, Ti 9 Sung-tsan und K. 8 Ti 36 Pi-hing beziehen sich auf die verschiedenen Arten von Gedichten; Hing sind solche mit Einleitungen; Pi allegorische; Fu solche ohne Allegorie; Sung, wie die im vierten Theile des Schi-king; K. 3 Ti 11 Ming tschin spricht von den Denksprüchen, die auf Geräthe und Gürteln eingewirkt oder gestickt waren; Ti 12 Lui pi von Epitaphien und Steintafeln mit Inschriften. Was darüber gesagt wird, aber nur anzudeuten, würde viel mehr Raum erfordern, als uns gestattet ist; wir müssen daher davon absehen. In dem letzten Hefte sind noch Nr. 4, 5 und 6.

4) Schi-phin, die Reihen von Gedichten, von Tschung-yung aus der D. Leang; s. Ma-tuan-lin B. 249 f. 17. Kat. 20 f. 1 v. Er nahm, sagt auch dieser, von der D. Han und Wei bis zur D. Leang (202 v. Chr. — 556 n. Chr.) die dichten konnten, 103 Leute und theilte sie in 3 Reihen ein; jede hat zu Anfange eine kleine Einleitung. Das Werkchen in 3 Kiuen spricht nach einer Einleitung K. 1 f. 4 erst von alten Gedichten (Ku-schi); dann von solchen der Han, Wei, Tsin, Sung, Thsi u. Leang; es beginnt immer: ihre Quelle geht hervor aus (Khi yuen tschü iü.)

5) Schu-phin, nur 8 Bl., von Yü-kien-u aus der D. Leang. Es sind kurze Notizen, fast nur Namen von 123 Männern; Schu heisst Buch.

6) Yeu-sche, (?) ausserordentliche Schützen, von ? Meu-sche aus Wei, nur 11 Bl., 20 Abschnitte (Ti) mit vielen Lücken, die durch leere Quadrate angedeutet werden.

7) Ho-i-ki, von Wang-kia, aus der D. Tsin, S. Ma-tuan-lin B. 215 f. 2. Der Kat. 14 f. 30 v. rechnen es zu den Siao-schue und sagt, es waren ursprünglich 19 Kiuen mit 220 Pien. Es sind jetzt 3 Hf. in 10 K. und 31 Abschnitten.

Von diesem Werke kann man eher den Inhalt angeben. K. 1 handelt von Pao-hi (Fo-hi), dann von Schin-nung, Hoang-ti, Schao-hao, Kao-yang, Kao-sin, Thang, Yao und Yü-schün. (Der J-sse B. 3 f. 1 sq. — 10 f. 14 hat diese und die folgenden ganz oder

theilweise ausgezogen); K. 2 von Yü der (1. D.) Hia, Thang, (der 2. D.) Yn; dann von Wu-, Tsching-, Tschao- und Li-wang (der 3. D.) der Tscheu; K. 3 von Tscheu Mu-wang (1001—946) (auch im J-sse B. 26 f. 2 v.); Lu Hi-kung (659—26); u. Tscheu Ling-wang (671—544); Hft. 2 K. 4 von Yen Tschao-wang (311—278); u. Thsin Schi-hoang-ti; K. 5 u. 6 von den früheren (tsien) Han; K. 6 von den späteren (heu) Han; K. 7 vom (Reiche) Wei; K. 8 von U u. Schu; Hft. 3 K. 9 hat die Ueberschrift Tsin-schi-sse, die Begebenheiten der Zeiten der Tsin. Es sind hier Wundergeschichten gesammelt, die, wie der Titel andeutet, anderswo in der Geschichte übergangen oder vergessen sind; K. 10 handelt in 8 Abschnitten von ebensovielen Bergen und was sie Wuuderbares zeigen, zuerst vom Küen-lün. Erst aus diesem Ho-i-ki K. 3 f. 4 v. fg. unter Tscheu Ling-wang (auch im J-sse B. 86, 1 f. 2) sind die Wundergeschichten bei Confucius Geburt, die der P. Amiot im Leben des Confucius Mém. T. 12 auftischt; die Geistlichkeit lebt ja in und von solchen Legenden. Wir theilen sie im Leben des Confucius mit; der Sse-ki u. selbst der Kia-iü wissen noch nichts davon.

8) Scho-i-ki[33]), Erzählung oder Bericht von überlieferten Wundern, von Jin-fang, aus der D. Leang, (Kat. 14 fol. 34 v.) ist eine Folge von solchen Wundergeschichten u. Mythen in 2 K., ohne besondere Abtheilungen und Ueberschriften.

Sie beginnt mit Puan-ku (dem ersten Menschen) und geht bis zur Zeit von Sung Wu-ti (420—423 n. Chr.) K. 2 f. 19. Der J-sse hat viele Auszüge daraus. Der Anfang lautet: „Einst, da Puan-ku gestorbeu war, wurden aus seinem Haupte die 4 heiligen Berge (Yo), aus seinen Augen Sonne und Mond, aus seinem Fette der Kiang und das Meer, aus seinen Haaren Pflanzen und Bäume.“ Es folgen dann noch Varianten zu dieser Sage und noch anderes über ihn; die ganze Stelle hat der J-sse B. 1 f. 2.

In dem letzten Hefte ist noch n. 9 u. der Anfang von n. 10.

---

33) Der Scho-i-ki in 10 K. im Sui-schu B. 33 f. 13 v. ist wohl verschieden.

9) So-tsi-hiai-ki, von U-kiün aus der D. Leang. S. Kat. 14 fol. 31; nur 1 K., 10 Bl., Tsi-hiai, sagt Medhurst sei der Name eines alten Buches, früher gab es nach dem Katalog ein Tsi-hiai-ki in 7 Kiuen. So heisst Verbindung, Anhang. Es ist ohne Inhaltsangabe und enthält eine Sammlung einzelner Wundergeschichten.

10) Seu-schin-ki, Bericht über das Suchen nach Geistern, von Kan-pao aus der D. Tsin. Der Kat. 14 fol. 30 v. rechnet es, wie der Thang-schu, zu den Siao-schue (III, 9) und spricht von 20 K., der Thang-schu B. 59 f. 12 v. von 30 K.; ebenso der Sui-schu B. 33 f. 13 v.; hier sind nur 2 Hefte mit 8 K. ohne besondere Inhaltsangabe und Ueberschriften. Der Titel ergibt schon, dass es Geistergeschichten sind. Die einzelnen Geschichten folgen sich ohne chronologische Ordnung. K. 1 f. 2 v. ist eine Geschichte aus der Zeit Tsin Ming-ti's. Hft. 2 K. 3 aus der Zeit Tscheu Siuen-wang's. In demselben Hefte noch ist ein ähnliches Werkchen:

11) Seu-schin heu-ki, eine spätere ähnliche Sammlung in 2 K., von Tao-tsien, auch aus der D. Tsin. Der Katalog B. 14 f. 31 hat 10 Kiuen, ebenso der Sui-schu B. 33 f. 13 v. und ebenfalls ist es ohne Inhaltsangaben und Ueberschriften.

12) Huan-yuen-ki, von Yen-tschi-thui aus der D. der Nord (Pe-) Tsi, von dem wir oben (III, 17) schon das Werk Kia-hiün hatten, nur 19 Bl.; siehe Kat. 14 fol. 31 v.

Es sind spezielle Geschichten von Vergeltung (huan) von Bedrückungen (yuen), mit Erscheinungen von Geistern, z. B. der Gemordeten. Die erste Geschichte ist von Huan-kung von Lu, den Siang-kung von Thsi 694 v. Chr. durch Pang-seng umbringen lässt, der dafür getödtet, nach einer Jagd Siang-kung in Gestalt eines grossen Schweines erscheint. Der Fürst schiesst auf dieses; es erhebt sich nun als Mensch und weint. Der Fürst erschrickt und wird 686 bei entstandenen Unruhen getödtet. (Die Geschichte aus dem Sse-ki B. 32 f. 6 fg. S., B. 40, S. 656 in uns. Abh. Unsterblich-

keitslehre d. alt. Chin. Zeitschr. d. Deutsch. morg. Ges. B. 20 S. 481 fg)

13) Schin-i-king, das classische Buch von Wundern der Geister, von So aus Tung-fang[34]) (der Ostgegend) unter der D. Han, nur 15 Bl. S. Ma-tuan-lin B. 215 fol. 1 v. Der Kat. K. 14 f. 29 v. rechnet es zu den Siao-schue.

Es enthält 9 Abschnitte: Tung-hoang-king (aus der östlichen Wüste) mit 9 Mustern (Tse); 2) u. 3) aus der südlichen (Nan-hoang-king) mit 5 u. 10; 4) u. 5) aus der westlichen (Si) mit 3 und 8 Mustern); 6) u. 7) (aus der nördlichen (Pe) mit 6 und 3; der 8) wieder aus der östlichen (Tung) mit 1 und 9) aus der mittleren (Tschung) mit 10 Mustern oder Beispielen. Als eine kleine Probe des Werkchens mag der Anfang dienen: „Mitten auf dem Berge der Ostwüste ist ein steinernes Haus, der König (Wang kung) des Ostens bewohnt es. Er ist gross (lang, tschang) 1 Tschang (10 Ellen); seine Kopfhaare (Fa) sind weiss, wie bei einem Greise (Hao-pe); er hat die Gestalt eines Menschen, das Gesicht eines Vogels und den Schwanz eines Tigers u. s. w.“

14) Hai-nui schi tscheu ki, d. i. Geschichte der 10 Provinzen innerhalb des Meeres, von demselben Vf., wie das Vorige, nur 13 Bl. S. Ma-tuan-lin B. 215 f. 1 v. Der Sui-schu B. 33 f. 15 v. hat es unter II. Sse; der Kat. K. 14 f. 30 rechnet es auch zu den Siao-schue.

Es handelt sich auch hier nur um fabelhafte Länder. Es ist also kaum nöthig, die Namen der Provinzen herzusetzen; sie heissen Tsu und Yng (beide im Ostmeere), dann Hiuen (Cl. 95, d. i. die dunkle) im Nordmeere, dann Yan (die heisse) im Südmeere, Tschang (Cl. 168, die lange), im Ostmeere; Yuen im Nordmeere; Lieu im Westmeere; Sing im Ostmeere; ebenso Fung-lin, endlich Tschung-ko im Westmeere. Der Name der Provinz Fung-Lin, d. i. des chinesischen Phönix Fung- (hoang) u. des fabelhaften Thieres (Ki-) lin u. die andern weisen schon darauf hin, dass das Phantasiestücke sind. Han Wu-ti hatte angeblich davon gehört u. wollte Weiteres über diese Reiche wissen. Es wohnen auf allen viele Genien (sien).

---

34) Er schrieb mehrere Werke; der Han-schu B. 30 f. 20 hat Tung fang So, 20 Pien.

15) (Pie kue) Thung ming ki, etwa Bericht über das Dunkel (abgesonderter (ferner) Reiche), 4 K. von Ko-hien aus der D. Han. (S. Ma-tuan-lin B. 215 fol. 2 u. Kat. 14 f. 30 v.). Auch solche phantastische Länderbeschreibungen. Das Inhaltsverzeichniss gibt nur die Zahl der Muster (Tse) jedes Kiuen an; sie enthalten 11, 21, 22 u. 6. In demselben Hefte ist noch:

16) Tschin tschung schu, von Ko-hung aus der D. Tsin, nur 9 Bl.

Ko-hung oder Pao-pho tseu war ein Tao-sse, der auf dem Lo-feu-schan bei Canton lebte, wo er den magischen Stein bereitete und Bücher schrieb. Kaiser Juan-ti (317—22) lud ihn wiederholt vergebens an seinen Hof. Ma-tuan-lin erwähnt 2 Werke von ihm Wai-phien, das Buch der äussern (exoterischen) Lehre (vom Verhältnisse der Fürsten und Minister, Strafen u. s. w.) u. Nui-phien, das Buch der innern (esoterischen) Geheim-Lehre, von Geistern u. Magie. S. Sui-schu B. 34 f. 3. Der Kat. 14 f. 43 v. sagt: Dies kleine Werk geht auf die Anfänge der Dinge, Puan-ku, die Himmels-, Erd- u. Menschen-Könige zurück, gibt phantastische Beschreibungen ihrer Residenz u s. w. Wir hatten schon oben II, 16 eine Schrift von ihm. S. über ihn: Edkins Tr. of the China branch of the R. As. Soc. P. 5 p. 88 fgg.

17) Fo-kue-ki, 1. Hft. d. i. Geschichte oder Bericht von buddhistischen Reichen von Schi-fa-hien (die Manifestation des Gesetzes), aus der D. Tsin. Es ist das bekannte Werk von dem Mönche aus Tschang-ngan, der nach Indien pilgerte, buddhistische Werke und Bilder aufzusuchen u. von seiner Reise, die er 414 nach Chr. beendete, diesen Bericht gab. Wir haben davon die Uebersetzung: Relation des Royaumes boudhiques traduit et commenté par Rémusat, revu et completé par Klaproth et Landresse. Paris 1836. 4⁰. S. Sui-schu B. 33 f. 15 v. Der Katalog K. 7 f. 28 hat es unter Erdbeschreibung Sse-pu Ti-li lui [35]).

---

35) Ueber den Fo-kue-ki, s. Julien Journ. As S. IV T. 10 p. 270. Die Bibliothek hat Nr. 16 u. 17 noch einmal in d. s. g. Bibliotheca Buddhistica et Tao-sse B. 22; es sind aber bloss Fragmente oder Aus-

18) Lo-yang kia-lan[36]) ki, Geschichte der Klöster in Lo-yang, von Yang-hien-tschi, aus der Zeit der späteren D. Wei; Ma-tuan-lin B. 204 fol. 9 v. sagt, aus dem früheren (Yuen) D. Wei und hat nur 2 Kiuen, unser Text 5 in 2 Hftn., so auch der Sui-schu B. 33 f. 15 v. u. der Kat. 7 f. 20.

Es sind nur kurze topographische Nachrichten über die buddhistischen Tempel und Klöster (Sse) der Stadt Lo-yang, des jetzigen Ho-nan-fu in Ho-nan, mit Angabe der Stifter eines jeden. K. 1 Tsching-nui, gibt Nachricht von 10 solchen in der inneren Stadt, die andern von denen ausser den 4 Thoren; K. 2 von 13 in der östlichen (Tsching-tung), K. 3 von 9 in der südlichen (Tsching-nan); K. 4 von 11 in der westlichen (Tsching-si) und K. 5 von 2 in der nördlichen (Tsching-pe) Vorstadt. Das 5. Buch dieses Werkes enthält den Bericht der beiden buddhistischen Priester Hoei-seng und Sung-yün über ihre Reise nach den Westgegenden (Si-yu), welche Neumann unter dem Titel: Pilgerfahrten buddhistischer Priester von China nach Indien übersetzt hat. Professor Julien urtheilt darüber: Journ. As. Ser. IV. T. 10 p. 272: Mais le savant bavarois s'est servi d'un texte fort incorrect, celui de Han-wei tsong-chou. auquel il faut attribuer surtout de graves erreurs, qui lui sont échappées.

19) San-fu-hoang-tu, von Wang-ming-schi aus der D. Han. 6 Kiuen in 2 Hft.

Der Thang-schu B. 58 f. 20 v. hat San-fu hoang-tu 1 Kiuen und San-fu kieu-sse 3 Kiuen; Ma-tuan-lin B. 204 f. 7 v. hat nur 3 K. San-fu ist nach Medhurst Name des Distrikt, — ich finde ihn nicht bei Biot — Hoang-tu heisst die gelbe Tafel oder das gelbe Gemälde. K. 1 Yuen-khe geht auf die frühere Geschichte des

---

schnitte von unserm Werke. Ich habe den chin. Text des Fo-kue-ki mit Rémusat's u. Klaproth's Uebersetzung ganz verglichen und einige Unrichtigkeiten bemerkt. So steht p. 170 statt Süd-West f. 14 Süd-Ost (tung-si); p. 235 statt 20: f. 19 v.: 12 (schi-eul); p. 269 l 5 statt Nord-Ost f. 24: Nord-West (Si-pe); p. 250 fehlt f. 21 v. tsung-tseu tung hing u. s. w.

36) Kia-lan ist ein buddhistischer (indischer) Ausdruck (Fan-iü), der eine Menge Gärten (tschung yuan) bedeuten soll nach Kang-hi's Tseu-thian; es ist aber eine Abkürzung von Seng-kia-lan (Sanghârâma, Kloster) nach Julien.

Distrikts bis Kaiser Yü und Schün zurück, wo er zur Provinz Yung-tscheu gehörte. Schi-so gibt dann eine Uebersicht der Oertlichkeiten. Im Folgenden ist von den Prognostiken die Rede King-schao, Fung-i, Fu-fung. Hier war erst die alte Stadt Hien-yang — jetzt ein Hien in Si-ngan-fu in Schen-si — seit Hiao-wu aus der D. Thsin a. 12. Dann folgen kurze Notizen über 19 Palläste (Kung), ihre Lage und wer sie gebaut hat, darunter eine Notiz über den Kaiserweg, das Wolkenthor (Yün-ko), dann über die alte Stadt Tschang-ngan (im N.-W. des jetzigen Si-ngan fu in Schen-si) unter der D. Han, die 12 Thore derselben, deren Namen das Inhaltsverzeichniss angibt, Hft. 2 gibt dann von Tschang-ngan die 9 Märkte; (jeden von 266 Schritt; 6 lagen westlich von der Hauptstrasse, 3 östlich davon), die 8 Durchfahrten (Kiai) und 9 erhöhten Wege (Me), dann die Thore innerhalb der Stadt (Liü-li) und die 6 Palläste (Kung) der Han. K. 3 gibt noch die Namen von 42, von einer Terrasse (Tai), von 28 hohen Wällen (Thien) u. 4 Häusern (Schi). K. 4 spricht von den 9 Gärten und 2 Parks (Yuen und Yeu) u. 13 Teichen und Seen (Tschi u. Tschao); K. 5 von 23 Thürmen (Tai), einer Terrasse zu den militärischen Uebungen (Siai), dem Pi-yung, einer Art Schule, dem Ming-tang (einer Ahnenhalle), dem Ta-hio, etwa Gymnasium, 12 Ahnentempeln, (Tsung-miao) der Kaiser der D. Han von Kao-tsu (202—194 v. Chr.) bis Tsching-ti (32—6 v. Chr.), dann von der Süd- und Nord-Vorstadt (Nan pe kiao) und den Opferplätzen des Himmels, der Erde, des Geistes der Felder und der Saaten, von 23 Warten (Kuan), 2 Gallerien (Lieu), 4 öffentlichen Hallen für Beamte (Kuan) und manchem anderen, wie 5 Brücken mit hohen Bogen (Khiao) bis zu den Gräbern und Grabhügeln (Ling und Mu). Vermischte Notizen beschliessen K. 6. Man sieht, diese beiden Werke haben ein topographisch-historisches Interesse.

20) Schui-king, das classische Buch von den Wässern oder Flüssen, 1 Hft. in 2 K. von Sang-khin, aus der Zeit Han Tsching-ti's 32—7 v. Chr.

Der Thang-schu B. 58 f. 21 hat Sang-khin Schui-king 3 Kiuen, vgl. auch Sui-schu B. 33 f. 15; Ma-tuan-lin B. 204 f. 2 aber 40 K., wohl ein anderes oder das erweiterte Werk; Schui-king tschü, 40 Kiuen, hat auch der Kat. 7 f 13 v. unter Sse-pu Ti-li-lui. Es werden hier 90 Flüsse Chinas und deren Lauf ausführlicher oder kürzer beschrieben; es beginnt mit dem (Hoang-) ho. Schott Entwurf S. 78 erwähnt es, wohl ohne es gesehen zu haben.

21) Sing-king, das classische Buch über die Sterne, 1 Hft. in 3 K.[37]), von Schi-schin aus der D. Han.

Es entspricht wenig der Erwartung; es werden 93 Sterne allerdings nach ihrer respektiven Lage aufgeführt; sie haben für den Verfasser aber nur eine astrologische Bedeutung, wie unter ihrem Einflusse Unruhen entstehen, der Kaiser den Thron verliert u. dgl. Zur Probe 1 f. 11 v.: „Die Kaiser-Matte (Ti-si), 3 Sterne, stehen nördlich vom grossen Horne (Ta-kio). Wenn der Stern dunkel ist, hat das Reich Ruhe, der Stern wünscht keine Helle; ist er helle, dann haben König und Fürsten (Wang-kung) Unglück (Hiung); 2 f. 9. Der Gefässträger (Fu-khuang), 7 Sterne, stehen östlich von der Himmels-Säule (Thian-tschhu); sie sind Herren (oder Leiter, tschu) der Angelegenheiten der Maulbeerbäume und Seidenwürmer!!"

22) King-Tschu (oder Tsu) sui schi ki, d. i. Nachricht über das Jahr und die Zeiten von King und Tschu, (im jetzigen Hu-kuang), von Tsung-lin aus der D. Tsin, nur 17 Bl.

Der Kat. 7 f. 23 hat 1 K.; Ma-tuan-lin B. 206 f. 8 erwähnt eines solchen Werkes in 4 K.; nach ihm ist der Verfasser Tsung-lin aus der D. Leang und er hat noch ein ähnliches Werk. Er stellt es neben dem Hia-siao-tsching-tschuen in 4 K., das aber wohl verschieden ist von dem oben aus dem Ta-tai Li-ki (I, 11) erwähnten, mit dem es sonst einige Aehnlichkeit hat, aber mit vielerlei Aberglauben. Es ist ein kurzer Text mit Noten und citirt wird schon der Schin-i-king. Nr. 13

23) Nan-fang thsao mo tschuang, handelt von den Bäumen und Pflanzen der Südgegend, d. i. des südlichen (Nan-) Yuei und Cochin-Chinas (Kiao-tschi), die seit Han Wu-ti zu China kamen. Der Verfasser ist Ki-ling aus dem Reiche Tsao, zur Zeit der D. Tsin. Es sind 3 K.

Es werden 29 Pflanzen, 28 Bäume und 16 Früchte oder Fruchtbäume (Ko) und 6 Arten Bambu in den 3 Kiuen beschrieben; s. Kat. 7 f. 22 v. Für die Geschichte der Pflanzen und deren Verbreitung hat es wohl einiges Interesse.

---

37) Der Sui-schu B. 34 f. 10 hat einen Sing-king in 2 K., ohne Angabe des Vf.; der Ma-tuan-lin's B. 219 f. 7 v. in 1 K. ist wohl ein anderes Werk.

24) Tschu-pu, Denkschrift über die Bambu, von Tai-khai-tschi, aus der D. Tsin. Der Sui-schu B. 33 f. 18 v. hat es in 1 K., ohne Namen des Verfassers. S. auch Ma-tuan-lin B. 218 f. 7. Kat. 12 fol. 7. Es sind nur 13 Blätter. Die Bambu, beginnt es, sind nicht hart, nicht weich, nicht Staude, noch Baum und er beschreibt dann die einzelnen Arten.

25) Kin-king, das classische Buch über das Geflügel, von Tschang-hoa, aus der D. Tsin; es sind nur 8 Bl. und diese kleinen Piecen wenig bedeutend.

26) (Ku-kin) Tao kien lo, giebt Nachricht von alten und neuern Messern und Schwertern und ihren Inschriften. Es ist von Tha'o-hiung-king, aus der D. Leang. S. Ma-tuan-lin B. 228 f. 1 v. und nochmals B. 229 f. 8. u. Kat. 12 f. 16. Es sind nur 11 Bl.

Das älteste Beispiel von einem gegossenen kupfernen Schwerte (Thung-kien) von 3′ 9″ mit Inschrift ist vom Kaiser Ki der 1. D. Hia; 2197—88 v. Chr. (die Stelle excerpirt auch der J-sse 12 f. 9 v.); das 2te aus der Zeit Thai-kang's, seines Sohnes (2188—59) nennt das Metall nicht; das 3te von einem eisernen Schwerte von 4′ 1″ mit einer Inschrift in alten Tschuen-Charakteren ist vom Kaiser Kung-kia 1879—48 (die Stelle auch im J-sse B. 14 f. 2), dann von einem von 2′ von Thai-kia a. 4, aus der 2. D. Yn (1753—20). (Auch diese Stelle hat der J-sse B. 15 f. 3.) Bei den folgenden aus der Zeit Wu-ting's (1324—1265) und dann aus der 3. D. Tscheu von Tschao-wang und Kien-wang und aus der D. Thsin von Tschao-wang wird das Metall nicht erwähnt, dagegen wird unter Thsin-Schi hoangti ein kupfernes Schwert und unter dem früheren Han Lieu-ki ein eisernes, unter Kuang-wu-ti der späteren Han ein goldenes Schwert erwähnt, u. so geht es fort bis zu den kleinen D. der früheren und späteren Tschin, Yen u. s. w., die wir (II, 9) oben genannt haben. Wichtig scheint mir, dass hier und zwar in so früher Zeit eiserne Schwerter neben den kupfernen ausdrücklich genannt werden, wenn auf den späteren Verfasser nur ein sicherer Verlass wäre. Ich werde bei der Industrie der alten Chinesen auf die Frage über das Alter der Eisengeräthe in China zurückkommen.

27) Ting-lo, Nachrichten und Inschriften von alten Dreifüssen oder Urnen (Ting) von Yü-li, aus der D. Leang (502—556), nur 7 Bl. S. Kat. 12 fol. 16 v.

Er beginnt mit den 9 Urnen Yü's, von welchen wir in unserer Abh. über die Glaubw. der alten chines. Geschichte S. 41 fgg. (S. B. 1866 I, 4. S. 563) gesprochen haben, dann aber auch von einer Hoang-ti's, u. späteren aus der Zeit der Han, Wei, Sung, Thsi, Tschin mit Tschuen-Charakteren. Die Notiz über die Hoang-ti's, (auch im J-sse 5 f. 31) mag als Probe dienen. „Auf dem Berge Kin-hoa machte Hoang-ti einen Ting (eine Urne), hoch einen Tschang und 3', gross wie 10 steinerne Krüge (Ung), in der Mitte mit Bildern von einem Drachen, der in die Wolken aufsteigt, den 100 Geistern, fliegenden Schlangen und Vierfüssern" u. s. w.

28) Das letzte Werk Uai-sse, äussere Geschichte, von Hoang-hien aus Ju-nan, zur Zeit der D. Han, ist nur sehr defekt vorhanden, nemlich nur K. 1 und auch davon ist das Ende von Mäusen zerfressen. Dem Inhaltsverzeichnisse nach sollen es 8 K. sein. Es kann daher nicht viel nützen, den weiteren Inhalt des 1 K. anzugeben. Er enthält 21 Abschnitte, z. B. 4 Ping-fa, Kriegsgesetze, 10 Wen-ping, Fragen über Krieg oder Waffen, 18 Schi-tseu, von Kronprinzen, 19 Hien-fei, von weisen Concubinen, 20 Ti-schu, von Frau und Nebenfrau u. s. w.

Es sind mehr oder weniger bedeutende grössere oder kleinere Werke, die man einzeln nicht leicht findet, in dieser Sammlung vereint.

Ueber den ältesten Zeitraum

der

INDISCHEN GESCHICHTE

mit Rücksicht auf die Litteratur.

Ueber Buddha's Todesjahr

und

einige andere Zeitpunkte in der älteren Geschichte Indiens.

Zwei Abhandlungen

von

N. L. WESTERGAARD,

Ordentl. Prof. der Oriental. Sprachen an der Universität Kopenhagen.

Aus dem Dänischen übersetzt.

Breslau 1862.

A. Gosohorsky's Buchhandlung

(L. F. Maske).

Die erste der folgenden Abhandlungen des Herrn Professor Westergaard erschien als Universitäts-Programm*) und die zweite in der Uebersicht über die Verhandlungen der Kön. Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften vom Jahre 1860**). Beide beruhen auf selbständiger, gründlicher Forschung und behandeln die hervorragendsten Punkte der ältesten Indischen Kultur- und Litteratur-Geschichte, so wie die schwierige Frage nach dem Zeitalter, welchem diese Litteratur angehört, in einer klaren, allgemein verständlichen Darstellungsweise. Während sie daher einerseits von keinem speziellen Freunde der Sanskrit-Studien unbeachtet gelassen werden dürfen, gewähren sie andererseits jedem Freunde der alten Geschichte überhaupt einen Einblick in die wichtigsten Fragen, um deren Beantwortung es sich jetzt auf diesem Gebiete handelt. Aus diesem Grunde darf ich hoffen, dass die vorliegende Uebersetzung, deren Veröffentlichung ich veranlasst habe, zur inneren und äusseren Förderung der Indischen Studien beitragen werde.

Breslau, im März 1862.

A. F. Stenzler.

*) Indbydelsesskrift til Kjöbenhavns Universitets Aarsfest til Erindring om Kirkens Reformation. Kjöbenhavn 1860. 4. p. 1—90.

**) Oversigt over det Kongelige danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger i Aaret 1860. Kjöbenhavn. 8. p. 149—184.

Ueber

den ältesten Zeitraum der Indischen Geschichte mit Rücksicht auf die Litteratur.

Der Japhetische Sprachstamm, welcher die wichtigsten Völkerschaften Europa's umfasst, hat zwei seiner Zweige nach Asien hinein, über Iran und Indien, gestreckt, wo dieselben hernach die Hauptbevölkerung ausgemacht und eine hervorragende Stelle in der älteren Entwickelungsgeschichte des Menschengeschlechtes eingenommen haben. An welcher Stätte, in Europa oder Asien, der Japhetische Stamm sich aus seinen ersten Keimen entwickelt hat, ist noch ein unlösbares Räthsel, ebenso wie die Zeit, in welcher die Trennung in selbständige Stämme erfolgt ist. Die einzigen Erinnerungen, welche wir über das Japhetische Grundvolk haben, liegen in dem allen Stämmen gemeinschaftlichen Sprachstoffe, welchen namentlich der Indische Stamm im Ganzen genommen in einer älteren und ursprünglicheren Gestalt bewahrt hat. Aus diesem Grunde ist die Indische Sprache nicht bloss oft von Wichtigkeit für die Erklärung von Einzelheiten in den verschiedenen Sprachstämmen *), sondern bildet auch die wissenschaftliche Grundlage bei allen Untersuchungen, welche sich auf die einzelnen Stämme beziehen und deren gegenseitiges Verhältniss und ihre gemeinschaftliche Vorzeit aufzuklären suchen.

Auch über die Einwanderung in Iran und Indien sind alle Erinnerungen spurlos verschwunden. Unsere ältesten Quellen zei-

---

*) z. B. das Wort Sohn ist das Indische sûnu und dort findet sich auch die Wurzel sû, su, gebähren, in häufigem Gebrauch und mit zahlreichen Ableitungen. Varg und Ulv (Wolf) gehen beide zurück auf das Indische vrika u. s. w.

gen uns die Japhetiten als vollkommen heimisch in beiden Ländern. Sie waren hier auf andere Stämme gestossen, die zu dem grossen Skythischen Sprachstamme gehörten und welche später verschwanden oder überwältigt wurden. Das Vordringen und die Ausbreitung der Japhetiten ist aber nur langsam vor sich gegangen. Noch gegen das Ende des Assyrischen Reiches (ungefähr 600 v. Chr. G.) hatten die Skythischen Stämme so grosse Wichtigkeit, dass einer der letzten Assyrischen Könige, Sardanapal, grammatische und lexikalische Verzeichnisse ihrer Sprache, verglichen mit der Assyrischen, verfassen und auf Thontafeln niederschreiben liess. In Susiana haben sie in selbständigen Inschriften eine noch ältere Erinnerung an ihre Herrschaft hinterlassen und noch in dem Reiche der Achaemeniden machten sie einen so bedeutenden Theil der Bevölkerung aus, dass Darius, der Sohn des Hystaspes, in seinen Keilinschriften eine Skythische Sprache mit einer eigenthümlichen Schrift neben der Altpersischen und Assyrisch-Babylonischen anwandte und ihr die zweite Stelle vor der letzten oder Semitischen einräumte. In Indien ist die Einwanderung von Nordwesten erfolgt; von da breitete sie sich aus längs des Indus über das nördliche und westliche Indien und folgte darauf der Gangâ bis zu deren Mündung, indem sie zugleich an einzelnen Stellen bis südlich vom Vindhya-Gebirge drang. Hierdurch wurde der ursprüngliche Skythische Stamm nach beiden Seiten gesprengt und hat sich nur an allen unzugänglicheren Stellen und in geschlossener Masse über das ganze Süd-Indien dergestalt erhalten können, dass er trotz aller fremden Einwirkung einer überlegenen Kultur seine Verwandtschaft mit den Stammgenossen nördlich vom Himâlaya zu bewahren vermochte.

Der gemeinschaftliche Name für beide Japhetischen Stämme in Asien war Arya, in etwas verschiedenen Formen. Im Altpersischen lautete er Ariya, und so nannte sich Darius einen Perser und Sohn eines Persers, einen Arier und von Arischer Geburt*). In einer Skythischen Inschrift belehrt er das Volk, dass Auramazda der Gott der Arier ist**) und nach Herodot (7, 62) war

---

*) In der Inschrift auf seinem Grabe bei Nakshi-Rustam, l. 13—14.

**) In der Skythischen Uebersetzung der Inschrift von Bagistan (III, 77, 79.); dieser Zusatz findet sich weder in dem Persischen noch in dem Semitischen Texte.

dies der ursprüngliche Name der Meder. Derselbe wurde später von den Sassaniden aufgenommen, welche den Titel führten: Könige der Könige über Arier und Nicht-Arier (Ariân va Anariân *)). In der Baktrischen oder Zendsprache war die Form Airya, und im Zendavesta kommt der Name airyo-shayana, „Wohnung der Arier“ vor (Yasht X, 13—14), allerdings namentlich nur für das nördliche Iran, aber die geographische Bekanntschaft mit der Umwelt ausserhalb Baktrien ist dort sehr eingeschränkt **). Dem Namen airya „arisch“, wurde dort gleichfalls, obwohl selten, anairya „nicht-arisch“, entgegengesetzt; der gewöhnliche Gegensatz ist vielmehr tûirya und von airya und tûirya stammen die in der Persischen Sagengeschichte gebräuchlichen Benennungen Iran und Turan. Der Ursprung und die Ableitung des Wortes arya ist dunkel; es scheint indessen in Verbindung zu stehen mit einem andern Indischen Worte *r*ita (sicher, gewiss, gültig, wahr), welches dem Altpersischen arta***) entspricht und nach dem gewöhnlichen Lautgesetze dem Zendworte asha. In Indien nahm das Wort zwei Formen an, arya und ârya, von welchen die letztere am häufigsten vorkommt und in der ältesten Zeit meistens, wenn nicht ausschliesslich, gebraucht wird als ein Ehrennahme für treue, fromme und rechtgläubige Verehrer der Götter, und Wörtern entgegengesetzt wird, welche „gottlos“ bedeuten, wie avrata und namentlich das Wort dâsa (ein Ungläubiger, ein Sklave) und das damit verwandte dasyu eine ungläubige, unheilige Schaar, sowohl von Menschen wie von Daemonen †). In der folgenden

---

*) Der erste der Sassaniden, Artaxerxes (Artahshatr) nannte sich in den drei den Sassaniden eigenthümlichen Inschriftsprachen nur: malkin malkâ ariân, malkân malkâ airân, *βασιλέως βασιλέων Ἀριάνων*; aber schon sein Sohn Sapor (Shahpuhr) fügte hinzu: va anariân, va anirân, *καὶ ἀναριάνων*.

**) Vgl. Oversigt over Vidensk. Selsk. Forhandli 1852, S. 212 folg.

***) Dies liegt dem Namen *Ἀρταῖοι* zu Grunde, welches nach Herodot (7, 61) der ursprüngliche Name der Perser gewesen sein soll.

†) So heisst es im Rigveda:

1, 130, 8. indra*h* samatsu yajamânam âryam prâvat, çâsad avratân: Indra helfe in Kämpfen dem opfernden Arya und strafe die Ungläubigen. — 4, 28, 4. viço dâsîr ak*r*i*n*or apraçastâ*h*: Du (Indra) machtest die sclavischen Geschlechter unrühmlich. — 3, 34, 9: indra*h* . . hatvî dasyûn prârya*m* var*n*am âvat: Indra schlug die Fremden und half dem arischen Volke. — 1, 51, 8: vi jânîhy âryân ye ca dasyavo, barhishmate randhayâ çâsad avratân: scheide die Aryas von den Fremden, strafe die Gottlosen und gieb sie in die Gewalt deines Verehrers. —

Brahmanischen Entwickelung wurde die Bedeutung beider Formen eingeschränkt; arya bezeichnete nun einen Herrn und wurde ein Ehrennahme für die dritte Kaste, während ârya angewandt wurde für alle drei Kasten, welche den wesentlichsten Bestandtheil der Brahmanischen geselligen Ordnung ausmachen. Von dieser Benennung wird daher die vierte Kaste ausgeschlossen*); ausserdem stellt Yâska (Nirukta 2, 2) die Arier den Kambojas entgegen, einem Bergvolke nordwestlich vom Indus mit ungefähr derselben Sprache, und Manu (10, 45) spricht von unheiligen Schaaren mit der Sprache der Arier. Bei den Buddhisten bekam das Wort ârya eine noch beschränktere Bedeutung; es bezeichnete dort denjenigen, Geistlichen oder Laien, welcher, nachdem er die vier Grundwahrheiten begriffen und seinen Wandel darnach gerichtet, eine von den vier Stufen der höchsten Wahrheitserkenntniss erreicht hatte und dadurch auf den Weg gekommen war, der zu der Buddhistischen Seligkeit (nirvâ*n*a, Vernichtung) führt. Hier wird ihm daher entgegengesetzt p*r*ïthag-jana, die getrennte, bei Seite oder für sich stehende Person, welche sich zwar an Buddha's Lehre angeschlossen hatte, aber noch nicht, mochte sie nun Geistlicher oder Laie sein, ein ârya geworden war**). Obgleich das Wort ârya in Indien nicht als ein eigentlicher Volksname gebraucht ist, hat man doch mit Recht die Ausdrücke ârya und arisch als die passendste Benennung für den Japhetischen Stamm in Indien gewählt, sowohl im Gegensatz gegen die übrigen Stämme, welche Indiens Bevölkerung ausmachen, wie auch gegenüber dem

---

9, 41, 12 (Sâmav. 2, 243): sâhyâma dasyum avratam: lass uns bezwingen den gottlosen Fremden, u. s. w. — In ähnlicher Weise 1, 135, 7: ati vâyo sasato yâhi çaçvato yatra grâvâ vadati tatra gachatam g*r*iham indraç ca gachatam: gehe vorbei, Vâyu, bei allen schlafenden; wo der Opferstein tönt, da gehe in das Haus du und Indra. — 1, 176, 4: asunvanta*m* jahi yo na te maya*h*, asmabhyam asya vedana*m* daddhi: schlage den, der nicht Soma opfert, der dir nicht Freude gewährt; bringe uns sein Eigenthum. — Ebenso später in Manu's Gesetzbuch, 11, 12:

yo vaiçya*h* syâd bahupaçur hînakratur asomapah |
ku*t*umbât tasya tad dravyam âhared yajnasiddhaye ||

„Wenn ein Vaiçya da ist mit vielem Vieh, der nicht opfert und nicht Soma trinkt, nehme er aus dessen Haushalt den Gegenstand zur Vollendung des Opfers."

*) Yaç ca çûdra uta ârya*h*. Atharvav. 4, 20, 4.

**) Vergl. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, p. 290 und Le Lotus de la bonne loi, p. 848.

anderen, verwandten Nachbarstamme, welcher iranisch genannt werden kann, nach dem von arya abgeleiteten und bei ihm heimischen Namen Iran.

Der Arische Stamm in Indien hat nicht so wie sein Iranischer Verwandter in den Gang der Weltgeschichte eingegriffen, aber er hat doch eine lange Entwickelung voll von Veränderungen gehabt, welche wir von den ältesten Zeiten wenigstens auf ihren verschiedenen Hauptstufen verfolgen können. Er hat dabei eine äusserst umfangreiche Litteratur hervorgebracht, welche merkwürdig und bedeutungsvoll ist sowohl durch ihr Alter, wie durch ihren Inhalt. Bei der Beurtheilung der Producte der Litteratur in den verschiedenen Zeiten erheben sich mehrere Fragen, welche vorher untersucht und beantwortet werden müssen und deren einige der Gegenstand des Folgenden sein sollen.

Die ältesten Denkmäler haben wir in den zahlreichen Liedern des Rigveda, welche grösstentheils der ältesten Zeit angehören, und diese wird daher die Vedazeit genannt werden können. Diese Lieder sind indessen in religiöser Absicht gedichtet, sie beziehen sich vorzugsweise auf die Verehrung und die Thaten der Götter und bezwecken deren Lob und Preis. Sie bieten daher nicht grade viele Beiträge zur Schilderung der irdischen Verhältnisse und der menschlichen Begebenheiten. Noch weniger zahlreich sind die darin vorkommenden Ortsangaben, aber diese gehören vorzugsweise dem nordwestlichen Indien an, sowohl den Ländern zwischen den Flüssen Sarasvatî und Indus, wie dem westlich vom Indus liegenden Gandhâra, und obgleich diese Landstrecken später von dem Brahmanischen Staatsleben zurückblieben und ausserhalb desselben zu stehen kamen, so scheint es doch, dass sie die eigentliche Heimat der Veda-Kultur gewesen sind und dass diese sich von da gegen Osten ausgebreitet hat, gleichzeitig mit oder bald nach dem Vordringen des Arischen Volksstammes in dieser Richtung. Während daher der Indus (Sindhu) und dessen Nebenflüsse öfter erwähnt werden, wird dagegen derjenige Fluss, welcher später der heiligste von allen wurde, die Gangâ, nur ein Mal im Rigveda genannt (10, 75, 5; Nir. 9, 26), zugleich mit der Yamunâ und den westlichen Flüssen, in einem Liede zum Preise des Sindhu und vielleicht an einer anderen Stelle (6, 45, 31), wo gângya bedeuten kann: „am Ufer der Gangâ befindlich.“ Die östlichste Grenze für die Ausbreitung der Arischen Kultur in

diesem Zeitraum scheint Videha, das Land jenseits des Flusses Sarayû, auf dem nördlichen Ufer der Gangâ, und Cedi und Magadha auf dem südlichen gewesen zu sein *). Die Arier wohnten mitten unter den Ungläubigen (dâsa, dasyu, Rv. 6, 25, 2. 1, 104, 5.), welche die frommen Anbeter störten und mit welchen diese mit Unterstützung der Götter beständige Kämpfe führten.

Die Vedazeit zeigt uns zwar die Keime der folgenden Entwickelung, aber sie bildet doch auch in mancher Hinsicht einen bestimmten Gegensatz gegen dieselbe. Man hatte damals schon bedeutende Fortschritte in der Kultur gemacht und das Leben der Gesellschaft geordnet. Die gewöhnlichsten Geschäfte waren Ackerbau und Viehzucht und grosse Heerden bildeten einen wesentlichen Theil des Reichthums. Städte waren gegründet und Handwerker verarbeiteten Metalle zu den nöthigen Geräthschaften für die Arbeiten des Krieges und Friedens; der Kaufmann wagte sich hinaus aufs Meer und brachte Reichthümer von da zurück. Der Häuptling leitete seinen Stamm und führte ihn in den Kampf gegen seine Feinde, sowohl gegen Fremde und Ungläubige, wie ebenso häufig gegen Verwandte und Glaubensgenossen. Der Häuptling trat auch zugleich auf als Priester, welcher das Opfer an die Götter vollzog, und als Sänger, welcher deren Lob und Preis sang, und dies konnte auch jeder Hausvater thun, sogar Frauen

---

*) So heisst es: „Indra, du hast getödtet die beiden Arier, Ar*n*a und Citraratha jenseits der Sarayû" (sarayo*h* pârata*h*, Rv. 4, 30, 18). In Cedi und Magadha wohnten damals Ungläubige oder Gottlose. Darum heisst es: „Nicht gehe er auf dem Wege, auf welchem die Cedis gehen." (Rv. 8, 5, 39. Böhtlingk's Wb. u. d. W. Cedi). Dagegen werden sie im Mahâbhârata (1, 2344. 8, 2085) gerühmt als rechtschaffene, genügsame und wackere Völker, welche keine Kühe in das Joch spannen und welche das ewige Gesetz kennen. Cedi lag zwischen dem Flusse Tamasâ und Magadha (Lassen, Ind. Alterth. 1, 575). Von Magadha heisst es: „Was nützen dir, o Indra, die Kühe unter den Kîka*t*âs? sie melken keine Opfermilch, sie wärmen keinen Opfertrank; bringe uns den Reichthum des Geizigen (pramaganda), gieb den niedrig geborenen in unsere Gewalt." (Rv. 3, 53, 14). Kîka*t*a ist nach Nirukta 6, 62 ein von Ungläubigen (anârya) bewohntes Land; sonst wird es als gleichbedeutend mit Magadha angegeben und in dem Worte pramaganda liegt vielleicht eine Hindeutung auf diesen Namen, worauf Weber (Ind. Stud. 1, 186) aufmerksam gemacht hat. Von Magadha ist der Buddhismus ausgegangen und seine Bewohner waren zu Buddha's Zeit Arisch-sprechende. Der Dichter, welcher mit neidischen Augen auf Magadha's Reichthum sah, kann nicht weit davon gelebt haben.

waren davon nicht ausgeschlossen*) Es fanden sich aber auch daneben fromme Männer, welche vorzugsweise Lieblinge der Götter waren, deren Worte bei ihnen grösseres Gewicht hatten und leichteren Eingang fanden, als die Worte anderer, und welche daher auch das gebührende heilige Ansehen genossen und reiche Gaben empfingen**). Es waren dort, wie anderswo, Herren und Sclaven, und Sclaven waren eines von den Gütern des Lebens, nach deren Besitz man verlangte. Aber es ist ein deutliches Merkmal für die Vedazeit, dass das Kastenwesen damals gänzlich fehlte. Die Bewegung und Entwickelung war frei und ungehemmt durch die Schranken der Geburt, es findet sich keine Spur, dass irgend ein freigeborener Mann durch seine blosse Geburt zu einer bestimmten Lebensbahn gezwungen war. Die Wörter, welche später Benennungen der Kasten wurden, hatten noch eine allgemeine Bedeutung: Brahman ist jeder, welcher eine Opferhandlung vollzieht, und nur so lange dieselbe dauert; Kshatra ist Macht, Herrschaft, und Kshatriya der Mächtige, der Herrschende; Viç, der spätere Name für die dritte Kaste, ist ein allgemeiner Ausdruck für Familie, Geschlecht, Hausgesinde, und Viçpati ist nicht, wie später viçâm pati, ein Krieger oder Fürst, sondern nur der Herr und Beschützer des Geschlechtes, der Familie, der Hausvater, und dieses Wort wird daher auch, wie das verwandte gṛhapati (Hausherr) als Beiname des Feuergottes Agni gebraucht***). Der Name der vierten Kaste, Çûdra, kommt nur in einem einzigen Liede vor, welches durch seine Sprachformen und seinen Inhalt deutlich seinen späteren Ursprung verräth (Rv. 10, 90, 12).

Ein anderes Merkmal für die Vedazeit bietet die Religion dar, im Gegensatz gegen die der folgenden Zeiten. Die Götter der Vedazeit waren Kräfte der Natur, deren wohlthätige Wirkungen der Mensch fühlte und vor deren unerklärlicher Macht er sich willig beugte. Diese Götter wurden in einer grossen An-

---

*) Eine solche Frau war Viçvavârâ, aus Atri's Geschlecht, welche als Priesterin auftritt in dem ihr zugeschriebenen Liede Rv. 5, 28.

**) So preist Kakshîvat den König Svanaya an den Ufern des Sindhu, von welchem er auf seine Bitte 100 Nishkas (ein Gewicht Gold), 100 muthige Rosse und 100 Rinder empfangen hatte; dazu zehn vierspännige Wagen mit (für) Frauen und eine Heerde von 1060 Kühen. Rv. 1, 126, 2. 3.

***) z. B. Rv. 1, 12, 2. 6. Sâmav. 1, 39 = Rv. 8, 43, 19.

zahl um drei Hauptgottheiten zusammen gestellt: den freundlichen Feuergott, den Beschützer des Hauses und den Boten des Menschen an die Götter; den mächtigen Luftgott (Indra), welcher mit seinem Blitze den fruchtbringenden Regen der Gewalt der bösen Wesen entreisst und den hohen Sonnengott, welcher alles Leben hier auf Erden hervorruft. Diese wurden auch in den folgenden Zeiten verehrt, aber nicht mehr als die höchsten und mächtigsten; sie traten zurück gegen andere, früher gänzlich oder zum Theil unbekannte Götter, Brahman, Vishnu und Çiva, welche sich über sie emporhoben. Die Verehrung der Vedagötter war eine Nothwendigkeit, sowohl für den Menschen, welcher ihrer Herrschaft huldigen, ihre Gnade gewinnen oder ihren Zorn versöhnen musste, wie auch für die Götter selbst, da diese ohne Verehrung und Opfer die Kraft verlieren würden, ihre Macht gegen die lauernden Feinde zu behaupten und damit zugleich das Vermögen, den Frommen zu helfen. Daneben herrschte die zuversichtliche Gewissheit, dass die Götter bereit und willig seien, die Wünsche des Frommen zu erfüllen und ihm die Güter des Lebens zu schenken, über welche sie geboten. Aber man glaubte noch nicht, dass man sich dieselben erzwingen könne durch selbstsüchtige Bussübungen und Kasteiungen, auch nicht dass die Schicksale dieses Lebens eine grade Folge der Handlungen eines früheren Lebens seien. Denn man kannte noch nicht die Seelenwanderung, welche mit einem alles überwältigenden Drucke auf dem Bewusstsein der folgenden Zeiten lastete. Man hoffte unsterblich zu werden bei den ewigen Göttern, obgleich man noch nicht mit so grossem Ernste, wie später, die Gedanken auf die Zukunft gerichtet zu haben scheint. Dazu liebte man das augenscheinliche Leben hienieden viel zu sehr und freute sich an dessen Genuss. Die Weise, in welcher die Verehrung der Götter vor sich ging, war noch frei von erzwungenen Formen; sie wurde vollzogen von dem Frommen nach seines Herzens Drang, so wie er glaubte, dass sie dem Gotte, welchen er suchte, am meisten willkommen sein würde. Das Gebet und das Lob, welches dargebracht wurde, musste ganz frei aus der Seele Begeisterung ertönen. Darum wird es oftmals ausgesprochen, dass ein Lied neu, früher nicht gehört sei; es war das neue und frische Lied, auf welches die Götter vorzüglich lauschten und welches das grösste Gewicht bei ihnen hatte.

Das älteste Zeitalter war durch einen grossen Zwischenraum von dem folgenden geschieden, an welches sich eine reiche Litteratur knüpft. In diesem begegnet uns deutlich eine neue Entwickelung mit neuen Formen für das gesellige Leben. Diese Entwickelung strebte hin auf eine unbeweglich stillstehende Unveränderlichkeit der Verhältnisse der früheren oder damaligen Zeit und erfolgte mit einer so umfassenden und durchgreifenden Kraft, dass nicht bloss die Hauptveränderung, welche sie hervorrief, sich durch alle folgenden Zeiten erhalten und vermehrte Stärke gegen jeden Widerstand gewinnen konnte, sondern dass sie auch dem Zustande unter allem Wechsel einen gewissen Schein von Unveränderlichkeit geben konnte. Diese Hauptveränderung, welche das wichtigste Merkmal für dieses Zeitalter im Gegensatz gegen das vorhergehende ist, war die Ausbildung des Kastenwesens, wodurch die Arische Gesellschaft sich in vier Hauptkasten theilte, welche zwar gegenseitig nothwendig waren zur Aufrechthaltung der ganzen gesellschaftlichen Ordnung, welche aber selbständig dastanden, jede für sich mit bestimmten heiligen Verpflichtungen, ohne dass sich eine innere Verbindung zwischen ihnen gefunden hätte, oder ein gegenseitiger Uebergang in diesem Leben möglich gewesen wäre. Als die Kasten ihre volle Entwickelung erreicht hatten, wurde der erste Rang eingenommen von dem Brâhma*n*a, welcher der Priester und Lehrer für seine eigene und die anderen Kasten war. Nach ihm kam die Kriegerkaste oder der Adel, dessen Beruf es war, den anderen den Schutz zu gewähren, dessen sie zur Ausführung ihrer Geschäfte bedurften. Die dritte Kaste umfasste diejenigen, deren Beschäftigung Ackerbau, Viehzucht und Handel waren, und die vierte die freigeborenen Diener, Handwerker und Handarbeiter. Ausserhalb der Kastenordnung standen die Sclaven, die abgefallenen und ausgestossenen, nebst den arischen oder nicht-arischen Völkerschaften, welche sich nicht vollständig der brahmanischen Kultur eingereihet hatten. Die ältesten Quellen, welche aus diesem Zeitalter übrig sind, zeigen uns die Entwickelung der Kasten so gut wie vollendet. An die Uebergangszeit von dem vorhergehenden zu diesem Zeitalter knüpfen sich nur wenige Erinnerungen, und nur einzelne Ueberbleibsel der Litteratur können auf dieselbe zurückgeführt werden, was nicht so wunderbar ist, da alle unsere Denkmäler von der Brahmanenkaste stammen oder durch ihre Hände gegangen und durch

ihre Auffassung der Verhältnisse verändert worden sind. Wir können desshalb nicht Schritt für Schritt der Veränderung folgen, welche eintrat, als die Stände zu Kasten wurden, zu welchen die Geburt allein Zugang gewähren konnte; aber wir können doch sehen, dass diese Veränderung hauptsächlich hervorgerufen wurde durch die Entwickelung eines eigenen Priesterstandes, und wir können ausserdem die wesentlichsten Umstände nachweisen, welche die Entwickelung dieses Standes begünstigten und demselben gestatteten, seine immer zunehmende Macht und seinen Einfluss dergestalt für die Familien des Standes zu befestigen, dass derselbe als Erbschaft auf deren Nachkommen übergehen konnte. Der am wesentlichsten mitwirkende Umstand war die Veränderung, welche in den religiösen Anschauungen der Arier eintrat. Mit stets wachsender Kraft machte sich jetzt der Glaube geltend, dass die Götter nur auf diejenigen Lieder hören würden, durch welche sie von den Vätern und Vorvätern verehrt und angebetet worden, und dass diese Lieder keinen menschlichen Ursprung hätten, sondern von den Göttern geschenkt und ihren frommen Lieblingen offenbart seien, welche dieselben dann öffentlich verkündet hätten zum Nutzen der Menschen. Damit die heiligen Lieder ihren Zweck erfüllen konnten, war es durchaus nothwendig, dass sie ohne Veränderung ganz so wiedergegeben wurden, wie die Götter sie offenbart hatten, und man befestigte sich zuletzt dermassen in dem Glauben an die heilige Kraft der alten Lieder, dass man das blosse Wiedergeben der Wörter mit ihrem richtigen Laute und in ihrem richtigen Zusammenhange als die Hauptsache ansah und das Verständniss derselben oder des Inhaltes des Liedes als das untergeordnete und minder wichtige; ja es wurde sogar gradezu, und zwar schon zeitig, die Behauptung aufgestellt, dass die heiligen Lieder überhaupt keine dem Menschen verständliche Bedeutung haben könnten *). Ausserdem begann der Opferdienst zeitig feste und bestimmte Formen anzunehmen, und es verbreitete sich der Glaube, dass auch dieser von den Göttern offenbart sei, und dass folglich diese forderten, dass das ihnen

---

*) Diese Behauptung wurde von einem alten Veda-Lehrer, Kautsa, aufgestellt, der schwerlich ganz allein gestanden hat, da Yâska ausführlich die Gründe widerlegt, welche zu Gunsten derselben angeführt worden waren (Nirukta 1, 15. 16).

zukommende Opfer ihnen gebracht und die Opferung vollzogen werde in der Weise und in den Formen, welche sie selbst im Anbeginn der Zeit angeordnet hätten. Hierdurch wurde es nothwendig, sich an solche Männer zu wenden, welche den Willen der Götter in dieser Hinsicht kannten und daher am besten die Fürsprecher der Menschen sein konnten, und man wandte sich natürlich an die Familien, welche von den Sängern der alten Lieder abstammten, die nach dem allgemeinen Glauben dieselben von den Göttern empfangen hatten, und der Drang nach solchen Fürsprechern vermehrte das Ansehen und den Einfluss, welchen sie schon durch ihre Einsicht und Frömmigkeit bei der gläubigen Mitwelt gewonnen haben mussten. Von dem Opferdienste kommt auch der Name, mit welchem die ganze Priesterkaste benannt wurde. Das Wort Brahman (abgeleitet von der Wurzel bṛh, gross werden, wachsen, aufschwellen) kommt in den alten Liedern in zwei Formen vor: theils bezeichnet es als Neutrum die heilige Handlung oder das andächtige Gebet und das begeisterte Wort, durch welches das Herz aufschwillt in Sehnsucht nach seinem Gott; theils wird es als Masculinum von jedem gebraucht, der die Handlung vollzieht und das begeisterte Wort ausspricht. Als der Opferdienst zunahm an feierlicher Pracht und die Anwesenheit mehrerer Priester verlangte, deren jeder seine bestimmten Verrichtungen hatte, wurde der Name Brahman auf denjenigen übertragen, welcher die ganze Handlung leitete. Seine Stellung war die schwierigste, da er nicht bloss mit dem Gange der ganzen Handlung vertraut sein, sondern auch die Fähigkeit besitzen musste, bei eintretenden Unglücksfällen Rath zu schaffen, und die Kraft, alle Wesen des Unfriedens abzuwehren; aber diese Stellung wurde dadurch auch die angesehenste. Als danach die Formen für die Opferhandlungen dergestalt an Umfang und Menge wuchsen, dass es für den einzelnen schwierig wurde, die vollste Ausdehnung der ganzen Kenntniss nach allen Richtungen zu bewältigen, theilte sich in Folge hiervon das Studium der Liturgie, und es bildeten sich drei Klassen von Opferpriestern (ṛtvij), nämlich ein Hotar, welcher die Lieder hersagte, durch welche der Gott des Opfers eingeladen, verehrt oder angefleht wurde; ein Chandoga oder Udgâtar, welcher die Handlung mit seinem Lobgesange begleitete, und ein Adhvaryu, welcher unter halblautem Hermurmeln von Opferversen und Opferworten die Geschäfte der

Opferhandlung verrichtete; und von diesen lernte jeder und verstand gründlich nur seine eigene Rolle und jeder bekam seinen eigenen Veda *). Hierdurch musste die Stellung des alle die anderen leitenden Brahman noch im Ansehen steigen, und da er zu keiner einzelnen der drei Klassen von Opferpriestern gehörte, während sie doch alle den Anspruch machten, vorzugsweise geschickt zu sein, die Opferhandlung zu leiten oder deren Brahman zu sein, und dieselbe Forderung von einzelnen Familien oder für dieselben gestellt wurde **), so wurde dieser Name, obgleich wie es scheint einzelne Widersprüche dagegen vorkamen ***), natürlich der gemeinschaftliche Name am häufigsten in der abgeleiteten Form Brâhma*n*a, für alle Priester und für alle Mitglieder der Kaste. Daneben bekam das Neutrum brahman nicht bloss die Bedeutung des heiligen Wortes im Allgemeinen oder der ganzen Offenbarung †), sondern es bezeichnete auch die geistige Macht, welche aus der Kenntniss der Offenbarung folgt und mit ihr verbunden ist (Mn. 11, 84), wie auch überhaupt die ganze Priesterskaste.

Das Ansehen und der Einfluss, welchen einzelne Geschlechter durch ihr heiliges Wissen und ihre Frömmigkeit erworben hatten, stieg noch mehr, da Häuptlinge und Reiche ihren Beistand zur Gewinnung der Gnade der Götter bereitwillig entgegen nahmen und eifrig suchten, um dadurch ihre eigene Macht und ihren Reichthum zu behaupten oder zu vermehren. Hiedurch wurde der Grund zu einer eigenen priesterlichen Stellung gelegt und der Priester, welcher sie einnahm, wurde Purohita genannt, d. h. derjenige, welcher vorangestellt ist (vor den Geber des Opfers) oder an die Spitze (des Opfers). Die Stellung war ursprünglich zeitweilig, nur bestimmt für die einzelne Handlung, zu deren Leitung der Priester gerufen war, und er war so lange Brahman den anderen Opferpriestern gegenüber und Purohita

---

*) Der Rigveda war für den Hotar, der Sâmaveda für den Chandoga, der Yajurveda für den Adhvaryu.

**) Die Taittirîya-Sa*m*hitâ sagt, dass ein Vasishtha zum Brahman gewählt werden sollte (3, 5, 2, nach M. Müller's Ancient Sanscrit Literature, p. 488).

***) So werden im Taittirîya-Brâhma*n*a die vier Kasten benannt: adhvaryu, râjanya, vaiçya, janya (nach Böhtlingk's Wörterb. u. d. W. janya).

†) z. B. brahma svayambhu, das durch sich selbst existirende Wort (Nir. 2, 11); vgl. Manu 2, 144.

in seinem Verhältniss zu dem Geber des Opfers, für welchen er als Fürsprecher bei den Göttern auftrat. Die alten Lieder rathen oft, einen Brahman anzunehmen und ihm die gebührende Ehre zu erweisen und ihm reiche Gaben zu schenken, und heben mit starken Worten den Nutzen hervor, welcher daraus entspringen werde*). Diese Stellung wurde dauernd und ein Purohita schloss sich als Hauspriester an die einzelnen Familien, für deren Haupt er die gewöhnlichen und die feierlichen Opferhandlungen ausführte und für deren Mitglieder er die heiligen Gebräuche vollzog, welche für jeden frommen Menschen und von ihm in den verschiedenen Zeitpunkten des Lebens von seiner Geburt bis zu seinem Leichenbegängniss beobachtet werden mussten. Die Stellung eines Purohita musste um so viel mehr an Bedeutung und Einfluss zunehmen, als der Glaube Eingang fand, dass selbst das Schicksal mächtiger Könige von dem Priester abhänge, welcher einerseits durch die Vollziehung von Opfern auch für den schwachen und niedrigen die Kraft erwerben konnte, das höchste Ziel seiner Wünsche zu erreichen, aber andererseits auch dem undankbaren die Kraft nahmen, welche ihm gegeben war, und die Güter und Vortheile, welche er durch dieselben gewonnen hatte**). Wo der

---

*) In einem Liede von Vâmadeva zum Preise der Gottheit, welche für das heilige Andachtsgebet sorgt und das begeisterte Wort erweckt (B*ri*haspati) heisst es: „Der weilet glücklich in seinem Hause, dem bringet Frucht die Erde zu allen Zeiten, es neigen sich alle Geschlechter willig dem Könige, welchem der Brahman vorangeht. Unwiderstehlich gewinnt er Reichthümer von Feinden wie von Freunden, wer reich beschenkt den Brahman, der ihn anfleht, den König schützen die Götter.“ (Rv. 4, 50, 8. 9.) Das Aitareya-Brâhma*n*a sagt, dass die Götter das Opfer des Königs, welcher keinen Purohita hat, nicht essen, und dass daher jeder König, wenn er opfern will, einen Purohita berufen muss. (s. Wilson's Rigveda, III, p. 214.)

**) Das Aitareya-Brâhma*n*a erzählt, dass Janamejaya, Sudâs, Bhârata und die anderen alten Helden die ganze Erde bezwangen, bloss durch die Kraft, welche ihnen von ihren Priestern durch die Vollziehung des grossen Salbungsopfers verliehen war. Dieses Opfer vollzog Vasishtha's Sprössling Sâtyahavya für Atyarâti, Janantapa's Sohn, und daher konnte Atyarâti, obgleich er nicht König war, die ganze Erde bezwingen. Darauf wandte sich Sâtyahavya an ihn mit den Worten: „Du hast die ganze Erde gewonnen, verleihe mir jetzt Hoheit.“ Aber Atyarâti antwortete: „Wenn ich Uttarakuru gewonnen haben werde, so sollst du König der Erde werden, heiliger Mann, und ich will nur dein Heerführer sein.“ Da brach Sâtyahavya in die Worte aus: „Uttarakuru ist das Land der Götter, das kann kein Sterblicher bezwingen. Du bist un-

Priester über eine solche Macht gebot, da musste sein Wort auch in anderen Richtungen, als der bloss priesterlichen, Gewicht haben. Als endlich die Stellung des Purohita in gewissen Priesterfamilien erblich wurde, deren Mitglieder für vorzugsweise geschickt gehalten wurden, dieselbe auszufüllen, so war die Möglichkeit der Ausbildung einer Brahmanen-Kaste gegeben, und sie wurde unterstützt durch das Streben der Zeit nach einer Unveränderlichkeit der Verhältnisse. Aber in der Uebergangszeit stand der Zugang zum Priesteramte, die Erwerbung der Kenntniss der priesterlichen Handlungen und die Berechtigung sie auszuführen, jedem Liebling der Götter offen, von welchem Geschlecht und Stande er auch sein mochte *) Priesterfamilien

---

dankbar gegen mich gewesen, darum nehme ich deine Macht von dir zurück." Dadurch geschah es, dass Çuschmi*n*a den Atyarâti schlagen konnte, welcher seiner Kraft und seiner Stärke beraubt war. Es wird hinzugefügt: Darum soll kein Häuptling sich undankbar zeigen gegen den Priester, welcher die Opferhandlung kennt und vollzieht, damit er nicht sein Reich und sein Leben verliere (Colebrooke Misc. Essays, 1, 43).

*) Devâpi und Çantanu waren Brüder, Söhne des *R*ishtishe*n*a und Nachkommen des Kuru, gehörten also zu einem allgemein bekannten Kriegergeschlechte. Obgleich Çantanu der jüngste war, liess er sich doch als König salben, und der ältere Bruder gab sich frommen Kasteiungen hin. Aber in Çantanu's Reiche liess Indra zwölf Jahre lang nicht regnen. Da sagten die Brahmanen zum Könige: „Du hast Unrecht gethan, dich salben zu lassen mit Uebergehung deines älteren Bruders, darum giebt der Gott dir keinen Regen." Çantanu bot nun seinem Bruder das Reich an, aber dieser sagte: „ich will dein Purohita sein, ich will deine Opfer für dich vollziehen." So lautet die ältere Darstellung, die der Brahmanen, bei Yâska (Nir. 2, 10), nach Anleitung von zwei Versen im Rigveda (10, 98, 5. 7.), welche auf ein solches Ereigniss hindeuten. Devâpi's Uebergehung in der Thronfolge erhielt sich als eine allgemeine Sage, aber andere Zeiten haben eine mit den herrschenden Verhältnissen mehr übereinstimmende Erklärung und Auflösung gesucht. Nach dem Mahâbhârata (5,5056 u. f.), welches vielleicht am nächsten die Auffassung der Kriegerkaste giebt, litt Devâpi an einer Hautkrankheit, war aber im Uebrigen gut und fromm und durchaus enthaltsam. Als der Vater ihn als seinen Nachfolger salben lassen wollte, verhinderten es die Brahmanen, weil die Götter kein Wohlgefallen an einem solchen Könige finden würden, und der Vater liess deshalb den jüngeren Bruder salben. Es ist da keine Rede von einer zwölfjährigen Dürre. Der jüngere Bruder heisst dort Çântanu (wie auch 1,3799. 3882), und der Vater Pratîpa. Dieselben Namen kommen vor in dem späteren (brahmanischen) Vish*n*u-Purâ*n*a (p. 458), welches erzahlt, dass auf Çântanu's Frage, weshalb in zwölf Jahren kein Regen gefallen sei, die Brah-

schlossen auch eheliche Verbindungen mit den anderen Ständen, namentlich mit Kriegerfamilien, ohne dass sich daran der Tadel und die Missbilligung knüpfte, welche dieselben später traf*). Heilige Weise trugen noch kein Bedenken, sich mit Sclavinnen zu verheirathen, deren Söhne dasselbe heilige Ansehen erlangen konnten, welches der Vater besass**).

---

manen geantwortet hätten, es sei geschehen, weil er sich der Herrschaft bemächtigt hätte, die seinem älteren Bruder zukomme, und hinzugefügt, so lange Devâpi nicht den rechten Weg verlasse, würden ihm die Götter ihre Gunst nicht entziehen. Als der Minister des Königs dies hörte, sendete er fromme Irrlehrer in den Wald, wo Devâpi Busse übte, und diese verführten den Leichtgläubigen, ketzerische Meinungen anzunehmen. Als Çântanu nun in den Wald kam, um dem Devâpi das Reich zurückzugeben, sprach dieser in einem Wortwechsel mit den begleitenden Brahmanen so ungebührliche Anschauungen aus, dass diese unwillig wurden und dem Çântanu versicherten, das Reich gehöre ihm mit Recht, da Devâpi ein Abgefallener sei und daher alles Erbrecht verloren habe. Als der König zurückkam, liess Indra auch einen reichlichen Regen fallen, dem eine reiche Ernte folgte. — Ein Sohn einer Sclavin war Kavasha Ailûsha (d. i. Sohn des Ilûsha, der sich sonst nicht erwähnt findet, und dessen Stand unbekannt ist). Nach einer brahmanischen Sage, welche im Aitareya- und im Kaushîtaki-Brâhma*n*a steht, fand sich Kavasha bei einem Opfer am Flusse Sarasvatî ein. Die *R*ishis aber sagten: „Du bist der Sohn einer Sclavin, ein falscher Brâhma*n*a, wie kannst du Theil nehmen an einem Opfer mit uns?" (oder: wir wollen nicht mit dir zusammen essen). Sie jagten ihn fort in die Wüste, aber die Sarasvatî folgte ihm nach. Da sie dies sahen, riefen sie ihn zurück (M. Müller, Anc. Lit. p. 58). Dem Kavasha wird eines von den Liedern des Rigveda (10, 30) zugeschrieben und ein Tura Kâvasheya war später einer von den Opferpriestern bei Janamejaya's berühmtem Salbungsopfer. (Im Kâ*t*haka wird ein Kavasha Ailûshîputra d. i. Sohn der Ailûshî, erwähnt. Ind. Stud. 3, 459.)

*) Selbst der Held der Brahmanenkaste, welcher die Kriegerkaste ausrottete, war aus einer solchen Verbindung entsprossen, da sowohl seine eigene, wie seines Vaters Mutter Königstöchter waren (Mahâbh. 3, 10144—74). Aber dies ist vielleicht nur die Erklärung der Kriegerkaste von ihrer eigenen untergeordneten Stellung, welche die Brahmanen von ihnen annahmen, da sich sonst keine Sage über diese Begebenheit in dem älteren Theile der priesterlichen Litteratur zu finden scheint.

**) Kakshîvat war der Sohn einer Sclavin Usij von dem Weisen Dîrghatamas (s. Sâyana zu Rv. 1, 125, 1). Er wird als Verfasser der Lieder Rv. 1, 116—126 genannt, und Dîrghatamas als Verf. von Rv. 1, 140—164. Dieser war ein Sohn des Ucathya aus Angiras' Stamm, Dichters von Rv. 9, 50—58 (Böhtlingk's Wörterbuch). Ein anderer Sohn der Usij, Dîrghaçravas, wird Rv. 1, 112, 11 erwähnt als Kaufmann, welcher von den beiden Açvins beschützt wurde.

Die Ausbildung der Brahmanenkaste zog zugleich die der Kriegerkaste mit sich. Die Familien, welche die anderen überragten an Reichthum und Macht, die als Erbe auf ihre Nachkommen übergingen, mussten leichter dahin kommen, einen Geburtsadel zu bilden, und das Wort Kshatra, Macht, Herrschaft, kam dadurch zu der Bedeutung: Besitzer von Macht im Allgemeinen, Krieger- oder Adelskaste. Brahman und Kshatra, das Wort und die Macht gingen mit einander. Die mächtigen Geschlechter stützten sich auf die priesterlichen und beide konnten nicht blind sein für den Vortheil, welchen gegenseitige Verbindung und Unterstützung ihnen der grossen Masse des Volkes gegenüber gewähren mussten. Es wird auch oft ausgesprochen, wie sehr beide Kasten einander bedürfen, um recht zu gedeihen und zu blühen*). Es giebt einzelne Erinnerungen an die Zeit, wo noch der Priester den König als seinen Oberen anerkannte und sich unter ein von Kriegern gesprochenes Urtheil beugte**), und wo Könige, obgleich vergebens, Einspruch thaten gegen den

---

*) „Ohne das Brahma gedeiht das Kshatra nicht, ohne das Kshatra wächst das Brahma nicht; Brahma und Kshatra vereinigt wachsen hier und dort.“ (Manu 9, 322.)

**) V*r*ĭça war nach der Sage Purohita bei dem Könige Tryaru*n*a, aus Ikshvâku's Stamm. Es war damals Sitte, dass der Priester Kutscher war, wenn er mit dem Könige zusammen fuhr. Bei einer solchen Gelegenheit fuhr der Wagen über einen Brahmanenknaben, welcher auf dem Wege lag, und tödtete ihn. Nun entstand ein Wortstreit zwischen ihnen, wer der Tödter sei. Der König behauptete, es sei der Priester, welcher Kutscher war; aber dieser machte geltend, dass der Wagen dem Könige gehöre und die That falle also diesem zur Last. Eine Versammlung von Sprösslingen des Ikshvâku, also von Kriegern, wurde berufen, um diese Frage zu entscheiden, und deren Urtheil fiel gegen den Priester aus, welcher sich auch demselben unterwarf, obgleich er dasselbe für ungerecht hielt. Der Priester reinigte sich übrigens dadurch von dem Verbrechen, dass er durch die Kraft seiner Gebete dem Knaben das Leben wiedergab, aber er verliess aus Verdruss über das gefällte Urtheil die Königliche Familie. Von der Stunde an verlor das Feuer bei derselben seine Kraft und wollte nicht brennen, bis er bewogen wurde, zurück zu kehren. So Sâyana zu Rv. 5, 2, 1 nach dem Çâ*t*yâyana-Brâhma*n*a (Yajurveda); er führt auch nach dem Tâ*nd*aka-Brâhma*n*a (Sâmaveda) an, dass es der König selbst war, welcher den Knaben überfuhr und tödtete, und dass V*r*ĭça als Purohita des Königs auf dessen Aufforderung den Knaben wieder ins Leben rief.

anmassenden Uebermuth der Brahmanen*). Endlich scheint ein blutiger Kampf um den Vorrang und die Macht zwischen beiden Kasten geführt worden zu sein. Es ist nämlich eine Sage erhalten, dass der Weise Râma, Jamadagni's Sohn, um seinen Vater zu rächen, welcher von einigen Königssöhnen getödtet war, im Kampfe einundzwanzigmal die Kriegerfamilien vernichtete und darauf bei seinem Opfer die Erde den Priestern als Opfergabe schenkte (Mahâbh. 3, 10200 u. f.), und es wird behauptet, dass die neue Kriegerkaste, welche nothwendig war zur Aufrechthaltung der Staatsordnung, der Brahmanenkaste ihren Ursprung verdanke (Mn. 9, 320—21). Es ist an und für sich nicht unwahrscheinlich, dass ein blutiger Kampf stattgefunden hat, und es war vielleicht grade ein solcher, welcher, indem er der Priesterkaste ihr Uebergewicht gab, zugleich die Entwickelung der Kasten zum Abschluss brachte und somit die Grenze der Untergangsperiode bezeichnet. Die Entwickelung der beiden anderen Kasten hat keine Erinnerung in der Litteratur zurückgelassen, sie war eine natürliche Folge der Bildung der beiden höheren Kasten. Wir haben in der dritten Kaste (der Vaiçyas) den vermögenden, besitzenden Theil des Volkes, welcher, zurückgestossen von den beiden Kasten, die sich über ihn erhoben hatten, sich wieder abschloss gegen die niedriger stehende Klasse, die Armen, Besitzlosen, welche dann die vierte oder Çûdrakaste ausmachten. Diese lebte unter äusserst harten Umständen; sie war ausgeschlossen von aller Theilnahme am religiösen und geistigen Leben; das einzige Geschäft, welches sie auszuführen hatte, war, den drei anderen Kasten zu dienen, namentlich den Brahmanen, und ihre Lage war oft nicht verschieden von der leibeigener Sclaven. Obgleich die dritte Kaste Theil nahm an dem religiösen Leben und daher auch zwiegeboren war, wie die beiden höheren Kasten, so lastete doch der Kastendruck dergestalt auf ihr, dass sie sich allmälig in mehrere Abtheilungen spaltete, jede mit ihren eigenen erblichen und nothgedrungenen

---

*) Im Aitareya-Brâhma*n*a (7, 27) wird erzählt, dass Viçvantara, Sushadman's Sohn, opfern wollte ohne Theilnahme der Çyâpar*n*as, und dass schon früher Janamejaya, der Sohn des Parikshit, dasselbe thun wollte ohne die Abkömmlinge des Kaçyapa (Roth, zur Litt. d. Weda, S. 118; Indische Studien 1, 38. 204).

Geschäften*); sie war dem Krieger steuerpflichtig für den Schutz, den er ihr gewährte. Die Aufgabe des Kriegers war, über die Staatsordnung zu wachen, und jeder Bruch derselben innerhalb seines Gebietes wurde ihm als Schande und Verbrechen angerechnet, welche der Götter Zorn und Strafe herabriefen**). Der Krieger stand so weit unter dem Brahmanen, dass er nicht sein Gast sein konnte (Manu 3, 110 u. f.). Der Brahmane war Herr der Kasten und war unverletzlich. Ihm gehörte die ganze Erde und ihre Güter, und nur durch seine Barmherzigkeit nahmen die anderen Kasten Theil am Genusse derselben (Manu 1, 101). Sein Unterhalt lag den anderen Kasten ob, namentlich dem Krieger, denn dessen Schuld war es, wenn ein Brahmane Noth litt (Mn. 11, 21). Es war deren Pflicht, Gaben zu geben, und nur der Brahmane hatte das Recht, solche zu empfangen. Der ganzen Kastenordnung wurde sogar ein göttlicher Ursprung zugeschrieben; es war der Schöpfer Brahman selbst, welcher sie im Anbeginn der Zeit hervorgebracht hatte, den Brahmanen aus seinem Angesicht, den Krieger aus seinen Armen, den Vaiçya aus seinen Lenden und den Çûdra aus seinen Füssen***).

Brahman selbst ist ein neuer Gott, der zugleich mit anderen, z. B. dem Gott des Reichthums, Kuvera, bei der neuen Ent-

---

*) So stark machte sich überhaupt die Erblichkeit geltend, dass bei Manu (3, 136—137) die Frage aufgeworfen wird, wer am höchsten stehe, der Vedakundige Sohn eines unwissenden Vaters, oder der unwissende Sohn eines Vedakundigen. Darauf wird geantwortet, dass der letztere von beiden den Vorzug verdiene, aber dass der erstere Anspruch auf alle Achtung und Ehre habe.

**) Diese brahmanische Auffassung hat der Dichter Kâlidâsa deutlich geschildert. Als Daçaratha's Sohn, Râma, die Erde beherrschte, brachte einmal ein Brâhma*n*a dem Könige unter lauten Vorwürfen seinen leblosen Sohn, den ein unzeitiger Tod getroffen hatte. Der König wurde beschämt, dass ihm dies zugestossen, und da er hörte, dass an irgend einem anderen Orte ein Bruch der gesetzlichen Ordnung geschehen sein müsse, zog er aus, um dies auszufinden. Da sah er einen Çûdra, der sich strengen Kasteiungen hingegeben, um einen Platz bei den Göttern zu erlangen, und fand hier, was den Bruch verursacht hatte; denn ein Çûdra hatte nicht das Recht, dergleichen zu unternehmen. Als er daher dem Sünder den Kopf abgeschlagen, gab der Gott des Todes dem Sohne des Brâhma*n*a das Leben wieder (Raghuva*n*ça 15, 40 u. f.)

***) Manu 1, 31. 87. und hiemit übereinstimmend Rigv. 10. 90.

wickelung auftrat, und er als einziger oberster Gott ist ein Kennzeichen dieses Zeitalters, gegenüber dem folgenden. Es war das göttliche Wort (brahman, neutr.), welches zu einem persönlichen Gott wurde (brahman, masc.), der durch sich selbst entstanden war (svayambhû), der Schöpfer der Welt, von welchem wieder die heilige Offenbarung ausgegangen war. Durch eine neue Abstraction entstand ferner die Vorstellung von einem Brahman (neutr.), der reine Gottesbegriff, der innerste Grund von allem, der ewige Weltgeist, von welchem der persönliche Gott Brahman (masc.) eine einzelne Aeusserung war und aus welchem alle Wesen geboren werden, durch welchen die geborenen leben und wohin sie wieder kommen, wenn sie von hier fortgehen*), aber welcher unfasslich ist für den Menschengeist, wenn sich derselbe nicht von allen Fesseln des Daseins frei gemacht hat. Die Vereinigung mit Brahman war nun das Ziel und Ende des Daseins, aber dies konnte nur von dem gläubigen Brahmanen erreicht werden, welcher der Welt völlig entsagte und seinen ganzen Sinn auf die Erkenntniss seines Gottes richtete. In Verbindung hiermit entwickelte sich die Lehre von der Seelenwanderung und ein fester und unerschütterlicher Glaube an dieselbe, welcher sich ebenso, wie das Kastenwesen, durch alle folgenden Zeiten fortpflanzte. Hienach war das irdische Leben gradezu eine Folge der vielen vorhergehenden und ein Keim der folgenden. Da das waltende Schicksal jedes einzelnen eine Wirkung und Folge der Handlungen des vorigen Lebens war, so war jedem die Macht gegeben, auf sein Schicksal einzuwirken und es allmälig zu bilden, und dadurch war für alle die Möglichkeit eröffnet, im Laufe der Zeit die höchste gesellige Stufe und von da aus die ewige Seligkeit zu erreichen.

Ein neues Zeitalter begann mit Buddha's Auftreten und mit der schnellen Ausbreitung seiner Lehre. Die Arische Entwickelung theilte sich nun in zwei Hauptrichtungen, deren jede ihren eigenen Weg ging. Neben der brahmanischen Entwickelung erschien die buddhistische, welche sich allmälig weit über Indiens Grenzen ausbreitete und eine eigenthümliche umfangs- und inhaltsreiche Litteratur hervorrief, welche viele Beiträge zur Schilderung der Verhältnisse in Buddha's Zeit enthält. Buddha's Lehre war kein

*) Nach der Çruti (einem Brâhma*n*a) bei Kullûka zu Manu 1, 5.

vollständiger Gegensatz gegen die brahmanische Lehre; in mancher Hinsicht theilte er die Anschauungen seiner Zeit. Er stimmte überein mit derselben in seinem festen Glauben an die Seelenwanderung und an das über dem Ergehen aller Wesen waltende Schicksal als eine Folge der Handlungen des vorangegangenen Lebens; er nährte daher auch die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Kastenwesens und von dessen Uebereinstimmung mit der Ordnung der Natur. Aber indem er die ewige Göttlichkeit der brahmanischen Götter leugnete und als Folge hiervon den ganzen Opferdienst als unnöthig und unnütz verwarf, und indem er einen eigenen Lehrer- oder Priesterstand bildete, welcher für Jedermann, selbst für den geringsten offen stand, untergrub er den übermächtigen Einfluss der Brahmanen-Kaste und veranlasste dieselbe zum Widerstande und zur Vertheidigung ihrer Vorrechte. Hiedurch wurde diese Kaste genöthigt, sich an die anderen Kasten zu wenden und in diesen ihre Stütze zu suchen und nun zeigt sich eine neue Richtung in den religiösen Anschauungen und dem Glauben der Brahmanen. Neben dem Gott Brahman hatten sich zwei andere Gottheiten gebildet, welche zwar von den Brahmanen gering geachtet wurden, aber doch schon zu Buddha's Zeit einige Verbreitung ausserhalb des Kreises derselben gefunden zu haben scheinen. Diese beiden Götter wurden nun in den Glauben der Brahmanen aufgenommen und mit den beiden alten Vedagöttern vereinigt. Der eine wurde zusammengeschmolzen mit dem vorwärts schreitenden Vishnu, dem mystischen Symbol der Zeit*), und der andere mit dem wilden Sturmgott Rudra, dem Vater der Winde**). Die Verehrung dieser beiden Götter als Hauptgötter ist ein Kennzeichen dieses Zeitalters. Sie wurden nämlich dem Schöpfer Brahman als Ebenbürtige zur Seite gestellt. Vish*n*u als Erhalter der Welt und Çiva als Vernichter, und man suchte alle drei als eine Einheit in drei Gestalten (trimûrti) zusammen zu fassen. Aber die Verehrung der beiden neuen Götter gewann dergestalt die Oberhand, dass Brahman ganz bei Seite gedrängt wurde und die brahmanische

*) Vish*n*u ist trivikrama, mit drei Schritten begabt. In diesen verweilen alle Wesen (Rv. 1, 154, 2). Von seinen zwei Schritten zieht der Sterbliche Nutzen, den dritten (die Zukunft), fasst er nicht (Rv. 1, 155, 5, 6).

**) A. Weber, Indische Stud. 2, 20. 21.

Welt theilte sich in religiöser Hinsicht in zwei einander entgegengesetzte und feindliche Haupttheile, jeder mit seinen eigenen äusseren Kennzeichen, von denen der eine den Vishnu, der andere Çiva als obersten Gott aufstellte, dem alle anderen Götter untergeordnet waren*). Diese beiden Haupttheile spalteten sich im Laufe der Zeit in zahlreiche Unterabtheilungen und Sekten, welche aber alle fortfuhren, den Vedas, so sehr sie auch von deren Lehre abwichen, dieselbe heilige Geltung beizulegen, wie ihre Vorväter gethan hatten. Beide Parteien haben eine eigenthümliche Litteratur hinterlassen, aber es waren besonders die Anbeter Çiva's, welche den Gebrauch der Sanskritsprache festhielten und die Sanskritlitteratur cultivirten**). Auch in einer anderen Hinsicht trat in diesem Zeitalter eine vollständige Veränderung deutlich hervor. In der Vedazeit waren Götterbilder unbekannt; zwar wurden Altäre errichtet und das Feuer scheint zuweilen sein eigenes Haus gehabt zu haben, wo es beständig brannte; aber eigentliche Tempelgebäude fehlten. Beide Gegenstände scheinen inzwischen vor Buddha's Zeit in Gebrauch gekommen zu sein, ohne aber in besonderem Ansehen zu stehen. Denn Manu nennt die Verehrer von Götterbildern unter denjenigen, welche unwürdig waren, zu Opferfesten eingeladen zu werden***). Nun aber wurden sie allgemein und es ist möglich, dass die Brahmanen auch hiedurch versucht haben, das Volk an ihren Götterglauben zu ketten und ein neues Gegengewicht gegen die Buddhisten zu bilden, welche mit mehr Grund Bilder von Buddha aufstellten, da er nie für etwas anderes als einen Menschen angesehen wurde,

---

*) So sagt ein Verehrer des Vish*n*u, der Verfasser der Vasish*th*asm*r*iti, dass der Brahmane, welcher sich nicht zu Vâsudeva (Vish*n*u) wendet, ein Brahmanen-Esel (Brâma*n*a-gardhaba) sei. Ohne die Verehrung Vish*n*u's geht das ganze Brahmanenthum verloren, durch dieselbe erlangt man Vollendung. Nârâya*n*a (Vish*n*u) ist der Gott der Brahmanen, die Verehrung des Rudra (Çiva) ist nicht für die Brahmanen, sondern nur für die anderen Kasten. (Nach einer Stelle, welche Müller, Anc. Lit. p. 55 mitgetheilt hat.)

**) Wie Dr. Stevenson im Journ. branch R. A. S. I. S. 3 bemerkt hat. Der beste und berühmteste Dichter Indiens, Kâlidâsa, war ein Verehrer Çiva's.

***) Devala = pratimâ paricâraka, Manu 3, 152. Der Commentator Kullûka sagt dazu, dass diese Ausschliessung nur dem gelte, der ein Götterbild des Lohnes wegen bedient, nicht in Folge seiner religiösen Pflicht. Im Adbhutabrâma*n*a (Sâmaveda) dagegen werden Götterbilder (daivata-pratimâ) erwähnt, welche lachen, weinen, singen, tanzen, blinzeln u. s. w. (Ind. Stud. 1, 41).

und zugleich oft prachtvolle Heiligthümer über Reliquien von ihm und seinen nächsten Schülern baueten und öffentlich deren Gedächtniss feierten. Als der Tempeldienst und die Bilderverehrung Ueberhand nahmen, wurden zugleich neue Opfergebräuche und Formen hervorgerufen, wodurch die älteren allmälig ausser Gebrauch kamen.

Die Entwickelung der Vedazeit war vorzüglich heimisch im nordwestlichen Indien, auf beiden Ufern des Indus; die Entwickelung der folgenden Zeiten zog sich immer mehr nach Osten. In der zweiten Hauptperiode oder gegen deren Schluss war das ganze Land zwischen den Bergketten des Himâlaya und Vindhya, vom westlichen bis zum östlichen Meere, Aryâvasta d. h. Land der Arier. Das Hauptland desselben, das Mittelland (madhya-deça), war der Theil, welcher sich von Prayâga im Osten, wo die Gangâ und Yamunâ zusammenfliessen, gegen Westen bis Vinaçana erstreckt, wo der Fluss Sarasvatî sich im Sande verliert. Von diesem Mittelland werden wieder zwei Gebiete am höchsten gestellt: das eine umfasste die Landstrecke längs und zwischen der Gangâ und Yamunâ; dies war Brahmarshideça, das Land der priesterlichen Weisen, und deshalb sollten alle Menschen ihre Verrichtungen vorzüglich von einem dort geborenen Brâma*n*a lernen. Das andere Gebiet war der gegen Norden angrenzende Landstrich zwischen den beiden Flüssen D*r*ishadvatî und Sarasvatî. Dies war das eigentliche Brahmanen-Land, Brahmâvarta, und was hier von Sitten und Gebräuchen ererbt war, das war daher gute Sitte (Manu 2, 17—22). Dass namentlich die beiden Landstriche Brahmâvarta und Brahmarshi-deça besonders das Heimathland der Entwickelung des zweiten Zeitalters gewesen sind, dürfte hervorgehen sowohl aus der Heiligkeit, welche ihnen vorzugsweise beigelegt wird, wie auch daraus, dass die ältere brahmanische Sagengeschichte vornehmlich an diese geknüpft ist. Bei dem Vorrücken der brahmanischen Kultur gegen Osten blieb das nordwestliche Indien (das Nordland im Gegensatze gegen das Mittelland) zurück, besonders in Hinsicht auf die Entwickelung der Kasten. Es scheint, als wenn dieser Umstand im Anfange nicht bemerkt oder nicht als von weiterer Bedeutung angesehen worden sei, da das Nordland (udîcya) lange als ebenbürtig mit dem Mittellande betrachtet worden zu sein scheint. Dort waren grammatische Schulen, dort lebten Lehrer, welche von Lehrlingen

und Lernbegierigen besucht wurden*). Allmälig trat eine Veränderung ein. Yâska (Nir. 2, 2) nennt Kamboja als in sprachlicher Hinsicht etwas abweichend von den Ariern. Bei Manu (10, 44) werden die am weitesten nach aussen wohnenden Kamboja, Darada und Khaça unter den Kriegerstämmen genannt, welche zum Çûdra-Stande herabgesunken waren, weil sie aus Mangel an Brahmanen aufgehört hatten, an den heiligen Gebräuchen Theil zu nehmen. Zuletzt wurde der Unterschied so gross, dass alle Bewohner des Nordlandes angesehen wurden als bâhîka, als ausserhalb des brahmanischen Staatslebens stehend, als Unreine, unter denen kein Arier sich aufhalten dürfte**). Auf der entgegengesetzten Seite des Mittellandes lag das Ostland (prâçya), dessen Bewohner daher von den Griechen *Πράσιοι* genannt wurden. Sie müssen sich erst später vollständig an die brahmanische Entwickelung angeschlossen haben; denn obgleich das Kastenwesen auch hier ebenso heimisch wurde, wie anderwärts, so haftete doch in den Augen der Brâhma*n*as ein grosser Makel an dem Ursprunge, welcher zwei Volksstämmen des Ostlandes in Videha und Magadha zugeschrieben wurde, da dieselben betrachtet wurden als unreine Abkömmlinge der dritten Kaste aus sündlichen und unnatürlichen Verbindungen mit höher stehenden Frauen. Ein Magadha war der Sohn einer Kriegersfrau und ein Vaideha stand noch niedriger, als Sohn einer Brahmanenfrau, obgleich doch diese Stämme in häufiger Berührung mit dem Mittellande gestanden haben müssen, da nicht wenige Halbkasten gradezu

---

*) Die nördlichen grammatischen Schulen werden bei Pâ*n*ini den östlichen gegenüber erwähnt. Ueber die Sprache vergl. Ind. Stud. 1, 153, *), nach dem Kaushîtaki-brâhma*n*a. — In Madra lebte ein Lehrer Patancala Kâpya (B*r*ih. Âr. III, 3, 1; 7, 1.), dessen Schüler Uddâlaka unter den nördlichen in einer Disputation besiegt wurde (vergl. Ind. Stud. 1, 176).

**) Bâhîka, Pâ*n*. 4, 2, 117. — Nach dem Mahâbhârata (8, 2029 u. f.) sind die unheiligen, unreinen Bâhîkâs ausgeschlossen von dem Himavat, der Gangâ, Yamunâ, Sarasvati und Kurukshetra; sie wohnen zwischen dem Indus und dessen Nebenflüssen. Dort sind keine Kasten, die Frauen sind unkeusch und darum erben die Schwestersöhne; sie essen Kuhfleisch mit Zwiebeln; sie sind nicht Prajâpati's Schöpfung, sondern Abkömmlinge von Vampyren (piçâca). Dort soll kein Arya sich aufhalten. Als solche Volksstämme werden genannt: Jartika, Prasthala, Madra, Gândhâra, Ara*tt*a, Khaça, Vasâti, Sindhu-sauvîra. Vergl. Lassen, Ind. Alterth 1, 822.

von ihnen abgeleitet werden*). Diese ungünstige Ansicht von dem Ursprunge dieser beiden Völker hat wahrscheinlich später dadurch noch grössere Kraft gewonnen, dass diese Länder die Heimat des Buddhismus waren. Denn in Videha wurde Buddha geboren und in Magadha kam er zur Erkenntniss der Wahrheit, und in beiden Ländern fand seine Lehre sogleich willige Aufnahme und breitete sich von da schnell über Indien und bis nach Ceilon aus, wo sie eine neue Heimath fand, die das Hauptland für die südliche buddhistische Kirche wurde.

In der ältesten Geschichte Indiens können wir demnach zwischen drei Hauptzeiträumen unterscheiden, deren jeder seine bestimmten Eigenthümlichkeiten hat; wir können ausserdem sehen, wie die Entwickelung deutlich erfolgt ist und welche Verhältnisse dieselbe hervorgerufen haben, aber in der Bestimmung der Zeit dieser drei Zeiträume stossen wir auf die grössten Schwierigkeiten. Das brahmanische Indien hat zwar eine umfangreiche Litteratur hinterlassen, aber darin hat die Geschichte keinen Platz gefunden und es fehlt jede auch nur einigermassen genaue Zeitrechnung. Gleichwohl scheint die Vedazeit Keime einer Entwickelung der Geschichte enthalten zu haben. Die Geschlechter, welche einen so starken Drang verspürten, das Lob der Götter zu singen, konnten nicht unempfindlich sein für das Gedächtniss der Väter und wir begegnen auch in den Götterliedern so vielen Hindeutungen auf Ereignisse und Thaten der Vorzeit, dass wir kaum zweifeln können, dass der Volksgesang und das Heldenlied eben so oft erklungen sind, wie der Lobgesang und das Opferlied, und dass damals noch manche andere Sagen und Erzählungen vorhanden gewesen sind, ausser denen, von welchen einzelne Spuren übrig sind**). Aber die Richtung, welche die

---

*) Manu 10, 11. 47. Abkömmlinge eines Vaideha sind ein Ve*n*a, Maitreyaka, Andhra und Meda; einer Vaidehi: Kârâvara, Pâ*nd*usopaka, Ahi*nd*ika, und Cuncu. Mn. 10, 19. 36. 37. 48. — Im Mahâbhârata 8, 2084 werden Mâgadha und Kâlinga unter den Völkern genannt, welche, wie die des Mittellandes, das ewige Gesetz kennen. Dagegen wird dort von einem anderen Volke des Ostlandes, den Angas (im nördlichen Bengalen), erwähnt, dass man dort die Kranken verstösst und Frauen und Kinder verkauft (8, 2113).

**) In einem Lobliede über die beiden Götter der Heilkunst, Açvin (Rigv. 1, 112), finden sich ungefähr vierzig solche Hindeutungen, darunter eine auf eine Heldin Viçpalâ, die Frau des Khela, welche in einem Kampfe bei

Entwickelung nahm, war der Kultivirung der Geschichte oder der Beobachtung einer Zeitrechnung nicht günstig. Das Kastenwesen und die Seelenwanderung machten das Volk egoistisch und beschränkten die Theilnahme an den Ereignissen des Lebens auf einen engen Kreis. Es gab kein gemeinschaftliches irdisches Interesse, welches bewirken konnte, dass das brahmanische Volk sich als eine Einheit fühlte; es wurde nur zusammengehalten durch den äusseren Zwang des Kastenwesens. Eine unübersteigliche Kluft trennte die Kasten und auch diese selbst waren nicht, jede für sich, zu einem Ganzen verbunden. Sie waren im Gegentheil, die Brahmanen-Kaste ebenso wie die anderen, über grosse Landstrecken verbreitet und in eine Menge von Familien und Individuen aufgelöst, deren jedes mit seiner besonderen Arbeit und seinen eigenen, persönlichen Interessen beschäftigt war. Die Kriegerkaste führte indessen ein sehr bewegtes Leben. Das Geschäft des Kriegers war der Krieg, der Kampf war seine Pflicht, der Sieg allein gab ihm Ehre und Glück und sein schönstes Ende war der Heldentod im Kampfe. Das Leben, welches hieraus folgte, musste viele Thaten hervorrufen, deren sich die Mitwelt erinnerte und welche die Nachwelt nicht vergass, und es ist deutlich, dass auch kein Mangel war an Liedern und Gesängen, Sagen, Traditionen und Erzählungen*); aber diese siechten hin aus Mangel an gehöriger Pflege, denn es war niemand, der besonders berufen gewesen wäre, die alten Erinnerungen zu erhalten und der Hüter der Geschichte zu sein. Die Brahmanen-Kaste nahm eine entschieden priesterliche Richtung; sie fühlte sich daher besonders in Anspruch genommen durch die Mythen von den Thaten der Götter und durch die Sagen über die Verbindungen und das Zusammentreffen frommer Weiser mit denselben. Hiebei aber war die Zeit bedeutungslos und alle Zeitrechnung überflüssig. Dies wirkte auch auf die brahmanische Betrachtung der rein menschlichen Ereignisse, welche in der Regel als verhältnissmässig zu unbedeutend und alltäglich angesehen werden, um einen bleibenden Eindruck hinterlassen zu können ausserhalb des Kreises

---

Nacht ihr eines Bein verlor, welches ihr die beiden Açvins durch ein anderes aus Metall (ayas) ersetzten.

*) Sie hiessen nârâçansî, gâthâ, itihâsa, purâ*n*a, âkhyâna, upâkhyâna, anuvança (Geschlechtregister) u. s. w.

der Brahmanen, deren Schicksal sie berührten auf Grund ihrer Verbindung mit den Kriegerfamilien. In die brahmanische Litteratur scheinen daher nur solche Personen aufgenommen worden zu sein, welche in einer oder der anderen Hinsicht eine hervorragende Rolle gespielt haben und deren Geschick ein Beispiel für die Herrschaft der Götter und die Verlegenheit der Brahmanenkaste abgeben und zu deren Verherrlichung dienen konnte*); aber auch hiezu bedurfte es keiner Zeitrechnung. Was die Kriegerkaste betraf, so hatten zwar die Häuptlinge und Könige ihre Dichter, deren Gewerbe es war, ihre und ihrer Väter Thaten zu besingen. Aber dadurch traten grade die Thaten der Gegenwart gewöhnlich am meisten in den Vordergrund, unbedeutendere Begebenheiten und thatenlose Zeiten wurden vergessen und das von dem Dichter besungene Geschlecht erhob sich überhaupt auf Kosten der Mitwelt wie auch der Vorzeit. Dazu kam, dass die Verhältnisse keine Dauer haben konnten. Indien war aufgelöst in eine Menge kleiner Reiche und das Leben, welches dem Fürsten angewiesen war, der gelehrt wurde, jeden Nachbar als einen Feind zu betrachten, rief eine beständige Umwälzung und Veränderung hervor, unter welcher Reiche sich auflösten und andere sich bildeten, neue Geschlechter sich erhoben, während die alten zu Grunde gingen, und mit ihnen schwand zugleich die besondere Erinnerung an ihre Thaten, soweit sie nicht von solcher Beschaffenheit waren, dass sie das gemeinschaftliche Eigenthum der Kriegerkaste werden konnten. Aber in den Händen der Dichter nahmen sie schnell die Form der Sage an, und noch schneller, wenn der Stoff von den umherwandernden Sängern aufgenommen wurde**). Dadurch verschwand die historische Wirklichkeit und

---

*) In der brahmanischen Litteratur wird z. B. Janamejaya, der Sohn des Parikshit, erwähnt, welcher, wie es scheint, Neigung zeigte, gegen die Forderungen der Brahmanen aufzutreten, und es sind Hindeutungen vorhanden auf den vollständigen Untergang seines Namens. Dagegen scheint der Kampf, welchen seine Vorväter, die fünf Söhne Pâ*nd*u's, mit einem verwandten Geschlechte, den Söhnen des Dh*r*itarâshtra, führten, in welchem sie gegenseitig aufgerieben wurden und welcher den Kern des grossen Gedichtes Mahâbhârata bildet, darin nicht aufgenommen zu sein. Ein solcher verwüstender Krieg gehörte auch zu den gewöhnlichen Begebenheiten in der Kriegerkaste.

**) Wie: vî*n*âga*n*aginah (die zu einem Seiteninstrumente singen), welche sich auch bei Opferfesten einfanden.

was die Kriegerkaste dafür besass, war nur eine reiche Sagengeschichte, von der wir zugleich annehmen müssen, dass sie zunächst die Lebensanschauungen der Kaste enthielt, gegenüber denen der Brahmanen-Kaste *). Diese fand endlich ihre brahmanischen Bearbeiter, welche sich bemüht haben, die einzelnen Reihen von Sagen und Gesängen zu einem Ganzen zu verbinden und zu ordnen, in Uebereinstimmung mit ihrer Lehre, jedoch ohne die vorhandenen Abweichungen von derselben gänzlich auszugleichen **). Dadurch wurde ein Abschluss der Sagengeschichte herbeigeführt, welcher ungefähr gleichzeitig mit dem Auftreten des Buddhismus, vielleicht als eine Folge desselben, eingetreten zu sein scheint ***). Die abgeschlossene Sagengeschichte wurde ein fünfter Veda, welcher, obgleich zunächst für die Kriegerkaste †) und die niedriger stehenden bestimmt, doch auch von den Brahmanen in ihre eigene Litteratur aufgenommen wurde. Aber es fehlt ihm, wie natürlich ist, alle historische Zuverlässigkeit und genaue Zeitrechnung. Auch auf diesen folgte bei den Brahmanen keine wirkliche Geschichte. Sie übersahen die menschlichen Begebenheiten in den folgenden Zeiten noch mehr und es erhielt sich nur die Erinnerung an einzelne Namen und Ereignisse, welche Platz fanden in den späteren, vom Standpunkte einzelner Sekten angefertigten Bearbeitungen der älteren Sagengeschichte und Mythologie, die unter dem Namen Purâ*n*a vorhanden sind. Die Buddhisten waren glücklicher gestellt. Ihnen war es klar, dass eine neue Zeit begonnen hatte, im Gegensatz gegen die alte. Es bildete sich eine eigene Kirche mit ihren Gemeinden und Buddha's Leben und Tod hätte einen festen Ausgangspunkt für eine sichere Zeitrechnung abgeben können. Aber obgleich es wahrscheinlich ist, das Buddha's Schüler und erste Anhänger nach seinem Tode fortfuhren, sich in jeder Regenzeit zu versammeln,

*) Vergl. Lassen in der Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes, 1, 85.

**) z. B. dass die fünf Brüder, Söhne des Pâ*nd*u, eine Frau (Draupadî) in Gemeinschaft heirateten.

***) Der König von Videha, Janaka, und sein Priester Yâjnavalkya wurden nämlich in dieselbe aufgenommen, und diese scheinen nicht lange vor Buddha's Zeit gelebt zu haben.

†) Dies ist vermutlich der Kshatra-veda, von welchem es im Râmâya*n*a, 1, 65, 22, heisst, dass Brahman's Sohn Vasish*th*a der erfahrenste in ihm, wie auch in dem Veda der Brâhma*n*as (brahma-veda) gewesen sei.

und obgleich es wirklich auch scheint, als wenn sie angefangen hätten, denn Lauf des Jahres von seinem Heimgange an zu rechnen, so müssen sie doch bald den Sinn hiefür verloren haben. Denn über die ältere Zeit sind von Seiten der nördlichen Buddhisten nur einzelne Zeitangaben in runden Zahlen vorhanden, und die noch jetzt gebräuchliche Zeitrechnung, welche auf Ceilon entstand und mit Buddha's Tod beginnt, der auf 543 v. Chr. G. angesetzt wird, gründet sich auf Berechnungen, welche in einer späteren Zeit angestellt worden sind und kann daher keinen festen Stützpunkt für die Bestimmung des Anfanges der dritten Hauptperiode abgeben*).

Die Arischen Volksstämme lebten in Indien für sich, ohne in die Geschichte ihrer westlichen Nachbaren einzugreifen oder in näherer Verbindung mit ihnen zu stehen. Zwar wurde ein Stück des Arischen Indiens, das Land Gandhâra auf dem westlichen Ufer des Indus, dem Reiche der Achämeniden einverleibt, ehe Darius Hystaspis die Regierung angetreten, und nachdem er von da aus den Indus befahren lassen, eroberte er das entdeckte Land, die Satrapie Hindu, Indien; aber dies hat keine Spur in der Indischen Litteratur zurückgelassen. Alexander der Grosse drang vor über den Indus, ohne jedoch die Grenzen des Mittellandes zu erreichen; aber obgleich sich sein Gedächtniss in den Bergthälern des westlichen Tibets erhalten konnte, findet sich in Indien auch nicht die kleinste Sage über ihn oder über seine tapfern Indischen Gegner. Sein Zeitalter aber giebt uns den ersten Berührungspunkt, nämlich in der Uebereinstimmung der Griechischen Berichte über Sandrocottus, den König der Prasier in Palibothra, mit den Indischen über Candragupta, den König von Magadha in Pâ*t*aliputra. Dieser war von niedriger Herkunft, bahnte sich durch Gewalt den Weg zum Throne von Magadha und gründete ein Reich, vielleicht grösser als jemals früher vereinigt gewesen war, welches sich vom Indus bis zum östlichen Meere erstreckte. Als Alexander am Hyphasis stand, 326 vor Chr. G., herrschte ein anderer mächtiger Fürst im östlichen Lande und Candragupta soll ein persönliches Zusammentreffen mit Alexander gehabt haben. Als der König Porus 317 ermordet

---

*) Wegen des Näheren darf ich hinweisen auf Oversigten over Videnskab. Selsk. Forhandl. 1860. (S. die unten folgende Abh. über Buddha's Todesjahr.)

wurde, reizte Candragupta das Nordland, das Macedonische Joch abzuwerfen und machte sich selbst zum Herrn über die befreiten Länder. Danach kämpfte Seleucus Nicator mit ihm auf seinem Zuge gegen Osten, nach Babylon's Eroberung 312, und der Kampf hat stattgefunden, ehe er 302 nach Kappadocien zurückgegangen war. Seleucus heiratete seine Tochter und schickte an sein Hoflager bei Pâ*t*aliputra als Gesandten den Megasthenes, der ein Werk über Indien verfasste, von welchem Bruchstücke übrig sind. Antiochus der Erste unterhielt die Verbindung mit Candragupta's Sohn und Nachfolger. Dessen Sohn, Açoka oder Priyadarçin (Piyadasin), welcher das vom Grossvater gegründete Reich durch neue Eroberungen erweiterte, wird zwar nicht in den westlichen Berichten erwähnt, aber er nennt dagegen in seinen Inschriften, den ältesten historischen Aktenstücken, welche wir haben, seine Griechischen Zeitgenossen. Er nennt seinen Nachbarkönig Antiochus (I. 280—262; II. 262—247) und vier andere Könige in deren Nähe, nämlich Ptolomaeus (Philapelphus 285—246), Antigonus (Gonnatus in Macedonien 278—239), Magas (in Cyrene 308 - 258) und Alexander (in Epirus 272, starb um 258). Der Anfang von Açoka's Regierung ist demnach vor das Jahr 258 v. Chr. G. gefallen. Er wandte sich im dritten Jahre nach seiner Salbung wohlwollend den Buddhisten zu; im sechsten Jahre nach seiner Salbung traten seine beiden Kinder, Mahendra und dessen Schwester Sanghamitrâ, in den geistlichen Stand und wurden später die Apostel des Buddhismus auf Ceilon, von wo diese Zeitangaben herrühren, zugleich mit der, dass seine feierliche Salbung, von welcher auch er selbst in seinen Inschriften seine Jahre zählt, vier Jahre nach seinem Regierungsantritte beim Tode seines Vaters statt gefunden habe*). Er selbst nennt sein zehntes Salbungsjahr als dasjenige, in welchem er zur Erkenntniss der Buddhistischen Wahrheit kam**), und da er schon Buddhist war, als er sich zu seinem Nachbarfürsten hinwandte, so darf sein Regierungsantritt oder seines Vaters Tod etwa um 272 v. Chr. G. an-

---

*) Mahâvansa V, 22. 36. 64. 211.

**) Die Worte lauten in der Inschrift von Girnar (8, 2): so devâna*m* piyo piyadasi râjâ dasa-vasâbhisito sa*m*to ayâya sa*m*bodhim. Vergl. Burnouf, Le Lotus de la bonne Loi, p. 759. Diese Zeitangabe findet sich nicht in den Singhalesischen Quellen.

gesetzt werden. Açoka gehört somit dem dritten Hauptzeitalter an, und ausserdem einer Zeit, in welcher der Buddhismus, wie schon Megasthenes unter seinem Grossvater bemerkt hatte, eine so grosse Ausbreitung gewonnen hatte, dass er gleichberechtigt mit der Lehre der Brahmanen auftreten konnte. Obgleich die einzelnen Jahreszahlen sich nicht mit vollständiger Sicherheit genau bestimmen lassen, so bildet doch dieser Zeitabschnitt, welcher Candragupta (von ungefähr 320 v. Chr. G.) und Açoka umfasst, den einzigen festen Ausgangspunkt für die Zeitrechnung in der älteren Indischen Geschichte.

In Hinsicht auf die Zeit vor Açoka und Candragupta sind wir allein hingewiesen auf die Aufklärungen und Winke, welche die Indische Litteratur darbietet. Aber hiebei entsteht die Frage, ob wir denn auch diese Litteratur in einer so ursprünglichen und ächten Gestalt vor uns haben, dass sie als ein vollgültiges Zeugniss über gleichzeitige Verhältnisse betrachtet werden kann. Diese Frage beruhet wieder wesentlich auf einer anderen, nach der Weise in welcher die Litteratur bis auf uns gekommen ist. Nun kennen wir sie durch handschriftliche Bücher; aber keine Handschrift hat ein besonders hohes Alter, kaum eine ist älter als drei oder vierhundert Jahre. Obwohl alle Handschriften in höherem oder geringerem Grade deutliche Spuren tragen, dass sie Abschriften von Abschriften in einer vielleicht langen Reihenfolge sind, so kann ihr Dasein allein nicht die Frage beantworten nach der Weise, in welcher die einzelnen Werke ursprünglich abgefasst und fortgepflanzt worden seien; ob dies geschehen sei durch schriftliche Aufzeichnung von den Verfassern selbst, oder so, dass diese Werke ihren Ursprung aus mündlichem Vortrage hatten und dass die schriftliche Aufzeichnung erst statt fand, nachdem sie lange durch mündliche Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht gegangen waren. Alle älteren noch vorhandenen Werke, welche zur eigentlich brahmanischen oder priesterlichen Litteratur gehören, weisen bestimmt nur auf den mündlichen Vortrag, die mündliche Unterweisung und Ueberlieferung hin. Der Schüler empfängt seinen Unterricht aus dem Munde des Lehrers, er hört (çru) das Vorgetragene und wird deshalb auch çrotar „der Hörende" genannt*). Der Lehrer sagt her (pra-vac

---

*) Rigveda-Prâtiçâkhya 15, 2. (Journal Asiatique 1855, V. 12, 38).

oder pra-brû) vor dem Schüler, was dieser lernen soll und lässt es ihn hören (çrâvay). Ein anderer allgemeiner Ausdruck deutet zugleich auf das Behalten des Gelernten, nämlich die mit der Präposition adhi (über) zusammengesetzte Wurzel i (gehen), adhi-i, über etwas hingehen, durchgehen. Dies wird im Activ oder Caussativ gebraucht von dem Lehrer, welcher vor dem Schüler etwas durchgeht oder es ihn lernen lässt, und im Medium von demjenigen, welcher lernt oder das Gelernte für sich selbst durchgeht*), was er sich nach seiner Pflicht genau einprägen und treu im Gedächtnisse (sm*ri*ti) bewahren muss. Diese Ueberlieferungsweise hat auch die Benennungen für die beiden Theile der priesterlichen Litteratur abgegeben. Çruti (das Gehörte) ist der Name für die Vedas, sowohl für die heiligen von den Göttern offenbarten Lieder, wie für die Erklärungen und Anwendungen derselben zu religiösem Gebrauche, nebst den Untersuchungen oder Grübeleien über die Bedeutung der Opferhandlungen, welche mit dem gemeinsamen Namen Brâhma*n*a genannt werden, und das abgeleitete çrauta bezeichnet die Werke, welche die Ausführung der in den Vedas (çruti) vorgeschriebenen Opferhandlungen betreffen. Die übrigen Sitten und Gebräuche, welche für das Leben gültig waren und welche jeder fromme Mensch beobachten und befolgen musste, gründeten sich nur in einem sehr kleinen Theile auf göttliche Offenbarung; sie waren ererbt von den Vätern, in der Erinnerung (sm*ri*ti) der älteren aufbewahrt und wurden von diesen dem heranwachsenden Geschlechte zur künftigen Aufbewahrung überliefert. Was daher auf der sm*ri*ti beruhete, das wurde mit dem davon abgeleiteten Worte smârta benannt, welches auch von den Werken gebraucht wurde, die eine Darstellung dieser Sitten und Gebräuche gaben. In dieser ganzen priesterlichen Litteratur hat man keinen einzigen Ausdruck gefunden, der bestimmt auf Schrift hinweist, kein Bild, welches auf den Gebrauch oder die Kenntniss derselben deutet. Es ist

---

*) z. B. Wenn der Schüler den Lehrer ersucht, seine Unterweisung zu beginnen, gebraucht er den Ausdruck adhîhi bhoh (Rigv. Prât. 15, 2), während dagegen der Lehrer den Schüler anredet: adhîshva bhoh (Manu 2, 73). Der Schüler heisst auch adhyetar und der Lehrer adhyâpayitar (Rigv. Pr. 15, 4), adhyâpaka. Desgleichen adhyayana, adhyâya das Studium, u. s. w.

indess ein Ausdruck, welcher mir nach dieser Richtung hinzuweisen scheint. Den alten Liedern wurde ein göttlicher Ursprung zugeschrieben, und zwar wurde bei jedem Liede ein heiliger Weiser (*R*ishi) genant, aber er war nicht der Dichter des Liedes, sondern er wurde genannt, weil er zuerst den Menschen verkündet hatte, was er von den Göttern empfangen. Die Mittheilung zwischen den Göttern und ihm geschah durch das Gesicht; von dem Weisen heisst es, er habe das Lied gesehen, er ist dessen Seher (mantra-drashtar). So natürlich dieser Ausdruck nun auch ist für uns, die wir so zu sagen mit der Schrift geboren werden, so auffallend ist er doch, wenn er von einer Zeit gebraucht wird, welche von der Schrift gar nichts wusste und unbekannt war mit der Kunst, das Hörbare in einer sichtbaren Gestalt auftreten zu lassen und demnach dasjenige durch das Gesicht mitzutheilen, was sonst nur durch das Ohr aufgefasst werden kann. Der Ausdruck ist indessen alt in Indien; er wird gebraucht von einem Erklärer der Vedas, Aupamanyava, welcher älter ist als Yâska und welcher das Wort *R*ishi kühn von der Wurzel darç (sehen) ableitet, „weil dieser die Loblieder gesehen hat" (stomân dadarça) *). Aber selbst wenn dieser Ausdruck wirklich auf die Kenntniss der Schrift hindeuten sollte, so zeigt er doch, dass der Gebrauch der Schrift nicht allgemein gewesen sein kann, sondern dass er noch soviel Geheimnissvolles und Mystisches in sich hatte, dass die Indischen Priester ihn als das passendste Mittel für die Götter ansehen konnten, ihren Willen den Menschen zu offenbaren. Sonst ist bei der Ueberlieferung der priesterlichen Litteratur nur die Rede von hören, sich einprägen und das Gehörte im Gedächtniss bewahren. Darum musste auch dafür gesorgt werden, dass der Unterricht und das Studium der Vedas zu solcher Zeit und an solchem Orte stattfand, dass man sicher sein konnte, dass Leute der vierten Kaste (çûdra) und andere unheilige Personen ausser Stande waren, sich etwas von der verbotenen

*) Yâska Nirukta 2, 11. An derselben Stelle wird auch eine andere Ableitung erwähnt, die in etymologischer Hinsicht erklärlicher ist, von der Wurzel arsh, „fliessen". Es heisst da, dass sie Rishis wurden, weil, während sie Busse übten, das ewige Wort auf sie herabströmte (brahma svayambhu abhyânarshat). Dies ist ein Citat aus dem Taittirîya Ara*n*yaka 2, 5, nach Böhtlingk's Sansk. Wörterb. unter d. Wurzel arsh.

Kenntniss anzueignen *). So fremd war wenigstens der Gebrauch der Schrift, dass der Lehrer sich derselben beim Unterricht nicht bediente, und wenn er die Betonung eines Wortes deutlich machen wollte, dies durch eigene Bewegungen der Hände geschehen musste **).

Ausserhalb der eigentlichen priesterlichen Litteratur finden wir die Bekanntschaft mit der Schrift bei dem Indischen Grammatiker Pâ*n*ini, welcher in seiner Sammlung grammatiker Regeln (3, 2, 21) erwähnt, wie von den Wörtern lipi und livi (Schrift) gebildet wird lipikara und livikara, ein Schreiber, und an einer andern Stelle (4, 1, 49) die Bildung des Femininum yavanâni anführt, welches zufolge eines Vârtika zu dieser Regel bedeutet: yavanânâm lipi, Schrift der Yavanas oder Jonier, Griechen. Das Wort lipi, ebenso wie livi, welches nur eine neuere oder locale Form von jenem ist, leiten die Indier ab von der Wurzel lip ***); aber diese Wurzel hat nur die Bedeutung: schmieren, beschmieren, besudeln, und wird nicht vom Schreiben gebraucht, welches durch eine andere Wurzel likh ausgedrückt wird, deren Grundbedeutung ritzen, reissen ist, und welche zugleich mit lipi und lipikara in den ältesten Inschriften gebraucht wird. Das Wort ist eher ein fremdes und jedenfalls dasselbe, welches in der Form dipi in den Altpersischen Inschriften vorkommt in der Bedeutung: Inschrift †), welches auch

---

*) Manu 4, 99. 102.

**) Nach dem Vâjasaneyi Prâtiçâkhya 1, 121—125 (in Weber's Indischen Studien, Bd. 4) werden die drei Arten der Betonung ausgedrückt: der udâtta indem man Hand in die Luft erhebt, der anudâtta indem man sie senkt und der svarita indem man sie zur Seite in gleicher Richtung bewegt. Diese Handbewegungen haben gar keine Aehnlichkeit mit den Formen der Accentzeichen in der Schrift.

***) U*n*âdi-Affixe, herausgegeben v. Böhtlingk, 4, 121.

†) Schreiben heisst im Persischen ni-pish, wovon das Neupersische nabishtan oder nivishtan, z. B. imâm dipim tyâm niyapisham (diese Inschrift, welche ich eingehauen habe) in Darius' Inschrift von Behistân 4, 70; dipim naiy nipishtâm akunaush (er hat keine Inschrift einhauen lassen) Xerxes' Inschrift von Wan. Rawlinson hat schon die beiden Wörter dipi und lipi zusammengestellt (Journ. Roy. As. Soc. 10, 108); dagegen wollen Benfey (Die pers. Keilinschr. S. 84) und Oppert (Journal Asiatique 4, 18. 327) das Persische dipi von der Sanskritwurzel dîp, brennen, leuchten und dem Caussativ dîpay, anzünden, erhellen, ableiten.

die, vielleicht ursprüngliche, Bedeutung der Sanskritform **lipi** ist *). Ungeachtet dieser Wörter ist indessen bei Pâ*n*ini keine Spur davon, dass die Schrift angewendet worden wäre zur Aufzeichnung heiliger oder profaner Werke, oder dass man zu seiner Zeit schriftlich abgefasste Werke oder Bücher gehabt hätte. Er gebraucht zwar an einigen Stellen **), wie sein Vorgänger Yâska ***), das Wort **grantha**, welches allerdings später die Bedeutung eines Buches bekam, das in einem Büchersaale **grantha-kû*t*i**, aufbewahrt werden konnte; aber ursprünglich bezeichnete es nur den Inhalt, den in gewisser Weise zusammengestellten und in einer bestimmten Form geordneten Stoff, welcher so im Gedächtnisse aufbewahrt werden sollte, mochte nun eine solche Arbeit göttlichen oder menschlichen Ursprunges sein (Pâ*n*. 1, 3, 75. vergl. 4, 3, 116). Dasselbe gilt von dem Worte **bhâshya**, welches Kâtyâyana gebraucht von Werken, die in der allgemeinen Umgangssprache abgefasst sind, im Gegensatz gegen die Vedas †).

Ueber den Gebrauch der Schrift haben wir bestimmtere Zeugnisse aus Alexanders des Grossen Zeit. Nearch, welcher ihm bis zum Hyphasis und zu den Mündungen des Indus folgte, berichtet (325 v. Chr. G.), dass die Indier Briefe schrieben auf dicht zusammengeschlagenem Baumwollenzeuge (*σινδών*), und Megasthenes, Seleucus Nicator's Gesandter an den König Candragupta in Pâ*t*aliputra, fand um das Jahr 300 v. Chr. G. auf den Strassen, alle zehn Stadien, Säulen mit Angabe der Ruheplätze und Entfernungen. Beide heben ferner hervor, und Nearch bestimmt *περὶ τῶν σοφιστῶν* (von den Brahmanen), dass sie keine geschriebene Gesetze hatten. Aus ihren Zeugnissen geht hervor, dass die Schrift

---

*) So in der Inschrift von Girnar: iyam dhammalipî priyadasinâ lekhâpitâ 1, 1; 6, 13 (diese Pflicht-Inschrift hat Priyadarçin schreiben lassen); etâya athâya ayam dhammalipî likhitâ 5, 9 (zu diesem Zwecke ist diese Pflicht-Inschrift geschrieben); lipikara findet sich 14, 6.

**) An vier Stellen 1, 3, 75; 4, 3, 87. 116; 6, 3, 79 (M. Müller's Anc. Lit. p. 521).

***) Imam grantham (d. h. ein Nirukta) *r*ishayah samâmnâsishur vedam ca. Nirukta 1, 20.

†) Dessen Prâtiçâkhya-sûtra 1, 17—19. Bei jedem Anfange gebraucht man in den Vedas das heilige Wort **om**, aber **atha** in den Werken, welche in der **bhâshâ** (Umgangssprache) abgefasst sind.

in jener Zeit in Gebrauch gewesen ist, wenn auch nicht für litterarische Arbeiten, und dass die Bekanntschaft mit derselben wenigstens einigermassen allgemein verbreitet gewesen ist, da man sie auf Säulen an den Landstrassen angewandt hat.

Die ältesten Indischen Inschriften, welche wir kennen, rühren her von Candragupta's Enkel, Açoka oder Priyadarçin, um das Jahr 250 v. Chr. G., und sie sind alle aus der Zeit, nachdem er der Lehre der Buddhisten gehuldigt und sich zu deren Glauben bekannt hatte. Da Açoka sich in diesen Inschriften, welche er theils an Felsen oder sehr grossen Steinen, theils an aufgerichteten Säulen anbrachte, nicht an die Brahmanen wendet, sondern an die Laien, und desshalb nicht das gelehrte Sanskrit gebraucht, sondern die allgemeine Umgangssprache, im Osten einen, im Westen einen zweiten und im Norden einen dritten Dialekt, und da die Inschriften offenbar bestimmt sind, von seinen Zeitgenossen gelesen zu werden, so muss die Bekanntschaft mit der Schrift in jener Zeit ziemlich allgemein gewesen sein, und es kann leicht sein, dass sie besonders ausserhalb der Brahmanenkaste gefunden wurde. Diese Inschriften zeigen uns zwei in der inneren Einrichtung übereinstimmende, aber in der äusseren Gestalt sehr verschiedene Schriftarten. Die eine hat man gewöhnlich die Arianische genannt, weil sie zuerst durch Münzen bekannt wurde, die in einigen der Provinzen gefunden waren, welche bei Strabo den gemeinschaftlichen Namen Ariana führen. Diese Schriftart ist von bestimmt Phönicischem Ursprunge und geht von der Rechten zur Linken; aber ihr inneres System in Rücksicht auf die Bezeichnung der Vokale nach einem Consonanten und des Zusammentreffens der Consonanten ist gänzlich Indisch, und sie ist mit Zeichen für alle Laute der Indischen Mundart vollständig versehen. Dass Açoka diese Schriftart in der Inschrift bei Kapur di Giri anwandte, in der Nähe des jetzigen Peshawer auf dem westlichen Ufer des Indus, beweist, dass sie hier in dem alten Gandhâra heimisch war, und zugleich auch wohl in den anstossenden Provinzen, und dies dürfte wohl am ersten diejenige Schriftart sein, welche Nearch gekannt hat. Als die Griechisch-Baktrischen Könige ihre Herrschaft bis südlich vom Hindukush ausgedehnt hatten, wandten sie dieselbe auf ihren Münzen neben der Griechischen Schrift an, um dieselbe Indische Mundart auszudrücken, deren sich Açoka bedient hatte. Der erste, welcher

sie so anwandte, war Eukratides, um 180 v. Chr. G.*), und ihm folgten hierin sowohl seine Nachfolger, wie die Griechisch-Indischen und Indo-Skythischen Könige bis gegen den Anfang unserer Zeitrechnung. Die darauf folgenden Turushka-Fürsten gaben ihren Gebrauch auf und bedienten sich allein der Griechischen Schrift, während jene sich später wieder angewandt findet neben der Griechischen Schrift auf Münzen von dem Parthischen Könige Pakores**), gleichfalls zur Schreibung einer Indischen Sprache. Pakores regierte ungefähr 61—107 n. Chr. G. und dies ist die späteste Zeitgrenze, welche man bis jetzt für das Vorkommen dieser Schriftart gefunden hat. Ausser auf Münzen hat man sie auch angewandt gefunden in mehreren kleineren Inschriften auf und in Buddhistischen Denkmälern im nordwestlichen Indien, besonders westlich vom Indus. Ihre südlichste und östlichste Fundstätte ist, so weit ich weiss, die Gegend um Jâlandhara zwischen den beiden südlichsten der fünf Nebenflüsse des Indus von Osten, nämlich Vipâçâ und Çatadru. Dort findet sich bei dem Dorfe Khunniara in einen grossen Granitstein gehauen eine kleine Inschrift in Arianischen Schriftzeichen und in der gewöhnlichen Volkssprache, wobei in einer Entfernung von etwa 90 Fuss in einen ähnlichen Stein dasselbe eingehauen ist, in einem verdorbenen Sanskrit, mit der anderen Indischen Schriftart, wo die Gestalt der Zeichen auf die Zeit um Christi Geburt hinweist***). Ungefähr derselben Zeit und Gegend scheinen auch die Münzen zugeschrieben werden zu müssen, welche den Namen Amoghabhûti tragen und gleichfalls sowohl Arianische wie Indische Schrift zeigen†), was zur Unterstützung der ausgesprochenen Vermuthung dient, dass die Gegend von Jâlandhara das Grenzland für diese beiden Schriftarten war. Gleich von dem ersten Vorkommen der Arianischen Schriftart in Açoka's Inschriften (um 250 vor

---

*) Lassen, Ind. Alterth. 2, 306.

**) Ebendas. 2, 869, nach dem Journ. As. Soc. Beng. VIII. Seine Regierungszeit nach A. de Longpérier's ebendas. angeführten Mémoires de Numism. Grecque, 1841, p. 23.

***) Diese beiden Inschriften sind von E. G. Bayley gefunden und mitgetheilt im Journal As. Soc. Beng. 1854 und danach von A. Weber in der Zeitschr. d. d. Morgenl. Gesellsch. 9, 631. Sie sind gelesen: a) K*ri*sh*n*ayaçasa arama, und b) Kresh*n*ayaçasya ârâma*m* eda*m* d. h. K*ri*sh*n*ayaça's Hain.

†) Lassen Ind. Alterth. 2, 825 und Zeitschr. f. d. K. d. Morgenl. 5, 450.

Chr. G.) trägt sie deutliche Merkmale, dass sie in häufigem Gebrauch gewesen und dadurch ausgeartet ist zu einer im Ganzen genommen äusserst schlechten Cursiv-Schrift, welche so erhebliche Verluste in ihren charakteristischen Zeichen erlitten hat, dass es oft sehr schwierig ist, die Zeichen von einander zu unterscheiden. Dies erschwert natürlich jetzt in hohem Grade die Lesung dieser Schriftart, wogegen es wohl von geringerer Bedeutung war, je allgemeiner sie gebraucht wurde und je genauer sie dem Volke bekannt war, das die Sprache redete, welche sie ausdrücken sollte; aber dies hat doch wohl auch das Seinige dazu beigetragen, dass sie allmälig ganz ausser Gebrauch kam.

Der anderen Schriftart hat sich Açoka bedient sowohl in den beiden Felseninschriften, bei Dhauli am Bengalischen Meerbusen und bei Girinagara oder Girnar auf der Halbinsel Guzerat, wie auch auf allen Säuleninschriften in Mittel-Indien, und diese ihre Erscheinung an so weit von einander entfernten Stellen zeigt, dass sie schon damals so gut wie im ganzen Arischen Indien heimisch gewesen ist. Sie geht in entgegengesetzter Richtung als die Arianische Schrift, von der Linken zur Rechten. Ihr Ursprung ist unbekannt oder sehr zweifelhaft; doch hat A. Weber zu beweisen versucht, dass sie aus der alten Phönicischen Schrift entstanden, welche, wie er vermuthet, auf Handelswegen nach Indien gebracht worden sei*), und einige der Uebereinstimmungen, auf welche er hingewiesen, sind in der That so auffallend, dass es nicht scheint, als hätten sie bloss zufällig entstehen können, während es weit leichter ist, die Verschiedenheit aus dem sehr langen Zeitraum zu erklären, der verflossen sein muss, seit sie nach Indien gebracht wurde, was grade auf Grund der vorhandenen Uebereinstimmungen mehrere Jahrhunderte vor Açoka's Zeit geschehen sein muss. Sollte diese Schrift wirklich aus Phönicien stammen, so kann sie kaum von Anfang an im Besitz und unter der Obhut der Brahmanen-Kaste gewesen sein. Eher müsste man annehmen, was auch an sich durchaus nicht unwahrscheinlich ist, dass sie ursprünglich als Kastengeheimniss von der Handelskaste bewahrt worden sei, welche ihr vielleicht auch, da sie an dem Brahmanischen Wissen Theil nehmen durfte, ihre Indische Entwickelung gegeben hat. So wie sie in Açoka's Inschriften

---

*) Zeitschr. d. d. Morgenl. Gesellschaft 10, 396.

auftritt, hat sie schon die ganze, mit dem Indischen Lautsystem übereinstimmende Einrichtung empfangen, welche sie bis auf wenige unbedeutende Ausnahmen*) bewahrt hat durch alle folgenden Zeiten und durch alle die bedeutenden Veränderungen in den Zeichen, welche ein immer allgemeinerer und häufigerer Gebrauch natürlich veranlasste, wodurch allmälig die zahlreichen Abarten von ganz verschiedenem Aussehen hervorgerufen wurden, welche jetzt in Indien gebräuchlich sind. Denn diese Schrift des Açoka ist die Stamm-Mutter aller und hat daher mit Recht den Namen der Indischen bekommen. Zu Açoka's Zeit hat die Schrift noch nicht diejenige Abrundung der Zeichen empfangen, welche sie zum schnellen Schreiben bequem macht und welche mit Bestimmtheit auf einen allgemeinen Gebrauch hinweist. Andererseits aber war es gewiss diese Schriftart, welche Megasthenes etwa 50 Jahre früher auf seiner Durchreise nach Pâ*t*aliputra auf den Säulen an den Landstrassen fand, und wir haben schon so viele Denkmäler für Açoka's Benutzung derselben, darunter ein Schreiben an die buddhistische Gemeinde oder Synode in Magadha**), dass kein Grund ist, anzunehmen, sie sei etwas Unge-

---

*) In Açoka's Inschriften wird die Verdoppelung der Consonanten nicht bezeichnet. Es finden sich in ihnen zwei Consonantengruppen, welche so zusammengetzt sind, dass sie, nach dem auch übrigens durchgeführten Schriftsystem, wonach die Bestandtheile der Gruppen von der Linken zur Rechten und von oben nach unten gelesen werden, gelesen werden müssten pt und yv, während es viel eher scheint, dass sie tp und vy zu lesen sind (vgl. Burnouf, Le Lotus de la bonne Loi, p. 660). Ausserdem wird hier das r sowohl vor als nach einem Consonanten auf dieselbe Weise bezeichnet, durch einen kleinen Haken oberhalb des Zeichens für den Consonanten, mit welchem es verbunden ist (z. B. in der Inschrift von Girnar: sarvata 5, 8. paratra 6, 12. tatra 14, 5. pradesike 3, 2. prakara*n*e 12, 4. prâ*n*âna*m* 3, 5. bahusrutâ 12, 7). Später wurde dagegen das Zeichen für r nur, wenn es nach einem Vokale und vor einem Consonanten steht, oben an dem Zeichen des letzteren angebracht, während es nach einem Consonanten unten an das Zeichen desselben angefügt wurde.

**) Diese Inschrift ist auch merkwürdig wegen ihres Fundortes. Sie ist sehr sorgfältig in einen Granitstein gehauen, welcher zwei Fuss in den zwei Dimensionen und anderthalb Fuss in der dritten hat. Sie enthält ein Schreiben, welches der König an die Gemeinde in Magadha (Magadhe sangha*m*) gerichtet hat. Aber sie wurde gefunden bei dem Dorfe Bhabra, in der Nähe von Jayapura (zuerst mitgetheilt im Journ. As. Soc. Beng. IX. und danach erklärt von Burnouf, Lotus etc. p. 724). Es entsteht nun die Frage, wie sie

wöhnliches gewesen. Dies dürften auch die Inschriften selbst bezeugen. Es sind sicher Fehler in ihnen gemacht und Açoka selbst entschuldigt die Fehler seiner Schreiber*) oder Einmeisseler (lipikara). Es hat ein Schwanken in der Sprache stattgefunden, wie es natürlich ist auf jeder Uebergangsstufe; aber es ist keine Rathlosigkeit, kein Ungeschick in der Anwendung der Zeichen. Die Rechtschreibung ist fest und bestimmt und giebt Zeugniss für die Fähigkeit die Laute der Sprache aufzufassen und für die Geschicklichkeit sie mit ihren eigenthümlichen Zeichen auszudrücken**). Nach Açoka ist der Gebrauch der Schrift immer häufiger geworden; dafür zeugt die zunehmende Anzahl von Inschriften, welche gefunden sind, abgefasst theils in der Volkssprache, wie Açoka es stets that, theils später auch in Sanskrit, und dahin zielen auch verschiedene Aussprüche in der Litteratur. Die Singhalesische Chronik Mahâvansa erzählt (32, 35), dass der König der Insel, der fromme Buddhist Dushtagâmani, auf seinem Sterbebette um 120 v. Chr. G.***) den Schreiber ein

---

nach Bhabra gekommen ist, welches über 120 Meilen von Patna (Pâtaliputra) liegt. Sollte sie der Originalbrief des Königs sein, welchen er selbst hatte einhauen lassen (lekhâpayâmi sagt er Z. 8) und welcher sich durch irgend einen Zufall dahin verirrt hatte, so würde er unleugbar beweisen, dass es an einem bequemen Stoffe zum Schreiben fehlte und zugleich andeuten, dass die Schrift nicht sonderlich im Gebrauch gewesen sein konnte. Ich glaube aber eher annehmen zu müssen, dass diese Inschrift eine Copie ist, welche von einem Theilnehmer der Synode dort, wo sie gefunden ist, eingehauen wurde, damit sie als ein Denkmal der Sorgfalt des frommen Königs für den Buddhistischen Glauben in seinem Kloster aufbewahrt würde.

*) Die Schreiber bilden eine eigene Kasten-Abtheilung, die noch nicht bei Manu erwähnt wird. Sie werden mit dem Sanskritnamen Kâyastha benannt und als çûdras von reinem Blute angesehen (vgl. Colebrooke, Essays 2, 182).

) So z. B. ist da ein Schwanken in der Aussprache der Präposition **prati gewesen, welche auch pa*t*i gelautet hat, worin das r mit dem t zu dem eigenthümlich Indischen cerebralen Laute zusammengeschmolzen ist. Daher ist sampa*t*ipati 4, 2 und asampratipati 4, 6 geschrieben, aber niemals **pra*t*i** oder **pati**.

***) Nach der Singhalesischen Angabe starb Dushtagâmani 406 nach Buddha's Tod, welcher dort auf 543 v. Chr. G. angesetzt wird, also 137 v. Chr. G. Ich halte es aber für nicht unwahrscheinlich, dass dieser Zeitpunkt etwas zurückgeschoben ist, obgleich dies, soviel ich sehe, nicht sehr bedeutend sein kann, und darum habe ich oben sein Todesjahr als etwa 120 angegeben. Dieselbe Bemerkung gilt auch für das Regierungsjahr des unten genannten Königs Vartagâmani.

Buch über seine guten Thaten (puñña-potthaka) holen und daraus vorlesen liess, was er Gutes gethan hatte. Eine legendenartige Lebensbeschreibung Buddha's in Sanskritsprache, Lalita vistara, welche im J. 76 n. Chr. G. in das Chinesische übersetzt worden sein soll*) und in diesem Falle wenigstens als ein Zeugniss für die Sitte und den Gebrauch dieser Zeit gelten darf, lässt den jungen Fürstensohn, als er heranwächst, in eine Schreibstube (lipiçâlâ) führen und schreiben lernen. Der Buddhistische König Meghavâhana, Stifter eines neuen Reiches, welcher nach der Eroberung von Kalinga sich dort als Oberkönig salben liess, erwähnt in einer in diesem Lande gesetzten Inschrift, dass er als Knabe schreiben lernte**). Kâlidâsa lässt in dem Drama Çakuntalâ den Minister dem Könige ein Blatt mit schriftlicher Benachrichtigung von der Entscheidung einer Sache übersenden***), und zu seiner Zeit ist der Gebrauch der Schrift so allgemein gewesen, dass er sogar zu den Fertigkeiten junger Mädchen gehörte†).

Von Seiten der Buddhisten haben wir bestimmte Angaben über die Zeitpunkte, in welchen ihre heiligen Worte zuerst schriftlich aufgezeichnet wurden. Nach Ceilon wurde Buddha's Lehre gebracht im Jahre 250 v. Chr. G. oder bald nachher, durch König

---

*) M. Müller, Ancient Lit. p. 517.

**) Lassen, Ind. Alt. 2, 893. 897. Sein Zeitalter setzt Lassen auf 110 bis 144 n. Chr. G. (ebend. S. 903); aber was dort gesagt wird über die Gestalt der Schriftzeichen (ebend. S. 413. 764. 891) in der von ihm gesetzten Inschrift, welche ich selbst nicht gesehen habe, macht es mir zweifelhaft, ob das Zeitalter dieses Fürsten nicht etwas früher gefallen ist. In den grossen Reichen, welche wiederholt in Indien entstanden, wurden die einzelnen Theile nur durch die kräftige Hand des Oberherrn zusammengehalten; erschlaffte diese, so lösten sie sich auf und machten neuen Bildungen Platz.

***) Böhtlingk's Uebersetzung S. 93. Kâlidâsa's Zeitalter kann nicht genau angegeben werden. Es fällt zwischen das erste vorchristliche und das zweite christliche Jahrhundert.

†) Çakuntalâ wird von ihren Freundinnen aufgefordert, „einen Liebesbrief zu schreiben". „Ich habe den Stoff zum Liede ausgedacht, es sind aber keine Schreibmaterialien zur Hand." „Grabe die Buchstaben mit den Nägeln in dieses Lotusblatt." (Böhtlingk's Uebersetz. S. 39—40). In einem andern Drama desselben Dichters schreibt Urvaçî ihren Liebesbrief auf ein Birkenblatt (Vikramorvaçî herausg. v. Bollensen, S. 25). Mit Rücksicht auf den Stoff, auf welchem geschrieben wurde, kann hier Curtius (8, 31) hinzugefügt werden: Libri arborum teneri haud secus quam chartae litterarum notas capiunt.

Açoka's beide Kinder, Mahendra und seine Schwester Sanghâmitrâ, und die Insel wurde ein Hauptsitz für den einen grossen Zweig des Buddhismus. Die eben angeführte Singhalesische Chronik erzählt bei der Erwähnung der Regierung des Königs Vartagâmani, 88—76 v. Chr. G. oder vielleicht etwas später, dass die hochweisen Priester sowohl den heiligen Text (den Text der drei Sammlungen, piṭaka-ttaya-pâli) wie dessen Deutung und Erklärung bisher nur durch mündliche Unterweisung überliefert hatten, dass sie aber jetzt beide in Bücher niederschreiben liessen, um den Glauben auf lange Zeit sichern zu können*). Die nördlichen Buddhisten berichten gleichfalls, dass die Niederschreibung der heiligen Bücher bei ihnen zuerst stattfand, nachdem sie einer sorgfältigen Durchsicht unterworfen worden auf der Kirchenversammlung, welche unter dem Turushka-Könige Kanishka gehalten wurde**). Dieser regierte im nördlichen Indien und in den angrenzenden Ländern, nach Lassen's Berechnung ungefähr 10—40 n. Chr. G.***). Die erste Niederschreibung der heiligen Bücher geschah demnach im Laufe des Jahrhunderts um den Anfang unserer Zeitrechnung, und wahrscheinlich ohne gegenseitige Einwirkung; denn da die südlichen Buddhisten die damals gehaltene Kirchenversammlung nicht kennen, so muss die Trennung zwischen den beiden Hauptzweigen damals schon eingetreten und die Verbindung abgebrochen gewesen sein. Man wählte auch nicht dieselbe Sprache; denn auf Ceilon behielt man beinahe denselben Indischen Dialekt bei, welcher mit dem Glauben nach der Insel gebracht war, während man im Norden vorzog, die Lehre so gut man konnte in Sanskrit wiederzugeben.

---

*) Mahâvansa 32, 102—3. Diese beiden Verse finden sich schon im Dipavansa (Turnour, Examin. of the Pâli Annals Nr. 4. p. 15). Die Deutung und Erklärung war Singhalesisch (in der Volkssprache der Insel) abgefasst und wurde dem ersten Verkünder, Mahendra, zugeschrieben. Sie wurde später von Buddhaghosha, der um das Jahr 432 von Magadha nach der Insel hinüberkam, in die Sprache des Textes (Pâli) oder, wie sie heisst, die Magadha-Sprache übersetzt, (Mahâv. 37, 226 u. f.).

**) Schiefner im Bulletin hist. philol. de l'Acad. de St. Pétersb. IX. p. 99, nach einem Tibetanischen Werke über die Entwickelung des Buddhismus, welches ausdrücklich diese Zeit für die erste Niederschreibung angiebt.

***) Indische Alterth. 2, 852, 413.

Von Brahmanischer Seite haben wir dagegen gar keine Angabe der Zeit, in welcher das priesterliche Wissen schriftlich aufgezeichnet wurde. Wenn wir auf die ängstliche Sorgfalt sehen, welche die Kaste beständig zeigte, sich den Besitz des heiligen Wortes zu bewahren und für sich die auschliessliche Berechtigung zu behaupten, Lehrer desselben zu sein, so kann man nicht annehmen, dass die Kaste Freund oder Beförderer der schriftlichen Aufzeichnung gewesen sei, da es durch dieselbe schwerer werden musste, die ausserhalb stehenden zu verhindern, sich in den Besitz der heiligen Bücher zu setzen und sich deren Inhalt anzueignen, gegen Wissen und Willen der Kaste und ohne deren Leitung und Hülfe zu benutzen. Inzwischen war noch vor dem Beginn unserer Zeitrechnung um das brahmanische Wissen eine neue Schranke erwachsen, welche die Schwierigkeit der Erwerbung desselben in hohem Grade vermehrte. Diejenige Sprache, in welcher jenes Wissen aufbewahrt, vorgetragen und überliefert wurde, war auf einer älteren Entwickelungsstufe stehen geblieben, während die gewöhnliche Umgangssprache beständig vorwärts schritt, und wenn wir auf den Fortschritt blicken, welchen sie schon zu Açoka's Zeit in dieser Richtung gemacht hatte, und auf die Verschiedenheit, welche schon damals eingetreten war, so können wir nicht zweifeln, dass in der Zeit, wo die Buddhisten Ceilon's ihre heiligen Bücher niederschrieben, die Volkssprache so weit von der gelehrten Sprache der Brahmanen (Sanskrit) entfernt war, dass es ein eigenes Studium erforderte, sie zu erlernen und die darin abgefassten Werke zu verstehen. Die Buddhistischen Priester hatten zwar keine Kaste zu behaupten; ihr Stand war offen für jeden, der der Welt entsagen und in denselben eintreten wollte; Buddha's Lehre brachte allen Menschen Erlösung, dem niedrigsten nicht weniger wie dem höchsten, und sie musste desshalb gepredigt werden, und wurde auch gepredigt, öffentlich vor allen in des Volkes eigener Sprache. Da deshalb bei den Buddhisten kein Unbetheiligter sein konnte, so hatten ihre Priester nicht den Grund, welchen die Brahmanen hatten, ihre Glaubenslehre geheim zu halten und sie für andere, als die zu ihnen gehörten, unzugänglich zu machen. Indessen war doch auch für die Buddhistischen Priester mit der mündlichen Ueberlieferung eine gewisse Gerechtsame verbunden; denn so lange dieselbe stattfand, war der Buddhistische

Geistliche, welcher die höchste Stufe der Wahrheitserkenntniss erreicht hatte und ein Arhat geworden war, im Besitz eines göttlichen Inspirations-Vermögens oder einer Allwissensheits-Macht, welche seinem Blicke die ganze Welt eröffnete, die Zukunft wie die Vergangenheit, und welche ihn daher mit Buddha's eigener Zeit in Verbindung setzen und ihn dessen Lehre aus seinem eigenen Munde hören lassen konnte*). Dies musste natürlich aufhören, und das wurde auch anerkannt, sobald die Lehre in Büchern niedergeschrieben worden war und dadurch eine feste äussere Gestalt bekommen hatte, welche das gleichzeitige Geschlecht überlebte. Wenn sich daher die Buddhistischen Priester entschlossen, die heilige Fähigkeit oder Macht aufzugeben, sei es auch nur zu Gunsten ihrer Nachfolger, so scheint mir der Grund hiervon der gewesen zu sein, dass die Anwendung der Schrift jetzt so gebräuchlich geworden war, und die Bücher so allgemein und natürlich, dass die blosse mündliche Ueberlieferung, welche sich nicht auf eine schriftliche Grundlage stützte, ihre frühere Glaubwürdigkeit verloren hatte und Gefahr lief, mit Misstrauen aufgenommen zu werden. Wenn eine neue Bewegung an einer Stelle eintritt, pflegt sie sich auch an anderen unter gleichen oder ähnlichen Verhältnissen zu äussern. Daher kommt es mir höchst wahrscheinlich vor, dass die Entwickelung des Jahrhunderts, welche die schriftliche Aufzeichnung der heiligen Bücher bei den Buddhisten auf Ceilon und in Nordindien mit sich führte, auch ihren Einfluss mit derselben Folge über die Brahmanenkaste erstreckte, welche nicht an eigenen, abgesonderten Orten lebte und wirkte, sondern mit jenen zusammen wohnte unter denselben äusseren Verhältnissen und Einwirkungen. In jedem Falle darf man gewiss mit Sicherheit annehmen, dass das eigentlich priesterliche Wissen dasjenige war, welches zuletzt der Aufbewahrung durch die Schrift übergeben wurde, und dies erst, nachdem man lange vorher angefangen hatte, die Schrift zur Sicherung dessen, was man gelernt hatte und zur Abfassung wirklicher Bücher anzuwenden; und wenn auch die Aussage des Mega-

*) Dies wurde wenigstens in Ceilon geglaubt, wo man den Namen des letzten dieser Geistlichen bewahrt hat, nämlich Malayadeva thera (Turnour's Ausgaben des Mahâvansa, Einl. p. 28. 29), und dasselbe war vermutlich auch im übrigen Buddhistisshen Indien der Fall.

sthenes, dass die Indier keine geschriebenen Gesetze hatten, gewiss auch von den übrigen Theilen des priesterlichen Wissens seiner Zeit gilt, so schliesst dies doch andererseits nicht die Möglichkeit aus, dass auch zu seiner Zeit einzelne geschriebene Bücher einer anderen Richtung vorhanden gewesen sein könnten.

Das priesterliche Wissen macht indessen den grössten und zugleich den ältesten Theil derjenigen Denkmäler aus, welche uns von der alten Indischen Culturentwickelung übrig geblieben sind, und es ist klar, dass es lange Zeit hindurch allein durch mündliche Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht aufbewahrt worden ist. Es muss sich daher begründeter Zweifel an der Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit dieser Denkmäler erheben, besonders wenn man in Betracht zieht, dass die Zeit der mündlichen Ueberlieferung Jahrhunderte, vielleicht über ein Jahrtausend umfasst haben muss, in welchen sie folglich allen gefährlichen Einwirkungen und Einflüssen ausgesetzt waren, welche der Mangel schriftlicher Aufzeichnung mit sich führen kann, und man frägt natürlich, was damals geschehen sei, um diesen Gefahren zu entgehen oder zu widerstehen und dem Ueberlieferten seine Ursprünglichkeit zu sichern. Ohne Schrift giebt es keine Litteratur. Aber es kann zu einer gewissen Zeit eine Kenntnissmasse vorhanden sein, von grösserem oder geringerem Umfange, mehrseitig oder einseitig, welche, ohne dass ein einzelner sie vollständig inne hat, in grösserer oder geringerer Ausdehnung unter wenigere oder mehrere vertheilt ist. Es ist ferner möglich, dass diese Kenntnissmasse von Geschlecht zu Geschlecht gegangen ist, indem jeder einzelne ernstlich bemühet war, mit Genauigkeit von dem vorangehenden Geschlechte zu lernen, das gelernte mit Treue zu bewahren und es mit Sorgfalt wieder den Folgenden zu überliefern, in demselben Umfange und in denselben Formen, in welchen er es empfangen. Dies haben die Brahmanen in der That zu thun gestrebt und sie sind auch nicht blind gewesen für die Uebelstände, welche leicht aus der mündlichen Ueberlieferung entstehen und eine natürliche Folge derselben sind. Durch die schriftliche Aufzeichnung ist die Möglichkeit gegeben, dass Quellen vorhanden sind, welche viel älter sind als das lebende Geschlecht, und in welchen dasselbe folglich nicht bloss eine Bürgschaft für die Richtigkeit seines Wissens finden, sondern aus welchen es auch neue Stärkung für dasselbe holen kann, wenn es anfängt

zu mangeln, und Mittel es auf den rechten Weg zurückzubringen, wenn es sich verirren sollte; und diese Quellen werden um so zahlreicher sein, mit je grösserer Liebe die Reihe der Geschlechter die Denkmäler der Väter umfasst hat. Anders verhält es sich mit der mündlichen Ueberlieferung; da hat das eine Geschlecht keine andere Bürgschaft als sein eigenes Vertrauen auf die Zuverlässigkeit des vorhergehenden; es hat keine andere Sicherheit als sein eigenes Gedächtniss, dessen Entwickelung bis zum höchsten Grade der Stärke daher eine Hauptaufgabe der Erziehung sein muss. Aber selbst das stärkste Gedächtniss kann zuweilen untreu sein und irre leiten, und hier, wo es namentlich die Heiligkeit einer göttlichen Offenbarung galt, war die Gefahr um so viel grösser, da es überdiess nicht immer leicht sein konnte, einen begangenen Irrthum zu entdecken, oder ihn zu berichtigen, wenn er bemerkt war. Denn die Entdeckung eines Irrthums konnte erst dann stattfinden, wenn der Lehrer, bei welchem er entstanden war, oder seine Schüler in Berührung mit der Mitwelt kamen, so dass ein vorhandener Unterschied bemerkt wurde. Selbst dann konnte es oft zweifelhaft sein, auf wessen Seite die Verirrung eigentlich sei, da hier im Ganzen genommen das eine Gedächtniss dem anderen als gleichberechtigt gegenüber stand. Dazu musste kommen, dass, je grösseres Zutrauen ein Lehrer zu der Stärke seines eigenen Gedächtnisses hatte, um so weniger er geneigt sein konnte, die Ueberlegenheit eines anderen in dieser Hinsicht einzuräumen, und je mehr Ansehen und Ruf wegen Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ein Lehrer in seinem täglichen Lehrkreise und bei der Mitwelt genoss, desto grösseres Gewicht mussten auch seine Worte haben, selbst wenn sie irrig waren, gegenüber denen anderer Lehrer von weniger Ansehen und Bedeutung. Hierin lag die Möglichkeit, dass das Unrichtige sich halten und sich in andere Kreise weiter verbreiten konnte, bis es allgemein und alt wurde und desshalb als das einzig Richtige angesehen, so dass es das Ursprüngliche und Aechte ganz verdrängte, um vielleicht selbst wieder dem Angriffe einer anderen jetzt mehr angesehenen und anerkannten, obgleich eben so unberechtigten Ueberlegenheit zu weichen. Indem man dies erkannte, suchte man Mittel, welche, wenn auch nicht dem Emporkommen von etwas Neuem und Unrichtigem gänzlich vorbauen, doch die Entdeckung desselben erleichtern und es möglich machen

konnten, einen Irrthum selbst in dem Kreise zu berichtigen, in welchem er entstanden sein mochte.

Von höchster Wichtigkeit für die Brahmanen waren die alten heiligen Lieder, da diese von den Göttern gegeben und die einzigen Mittheilungsmittel waren, durch welche dieselben bewogen werden konnten, die Lobgesänge und Gebete der Menschen zu hören. Da jede, selbst die geringste Veränderung die Wirkung des Liedes vernichtete, so kam es darauf an, das göttliche Wort gänzlich unverändert zu erhalten, sowohl in Rücksicht auf den Inhalt, wie auf die Form, und dies wurde zum grossen Theile erleichtert durch die gebundene Rede, in welcher es offenbart war. Einige Bekanntschaft mit den Vedas war nothwendig für jedes Mitglied der drei Kasten, welche zwiegeborene waren, indem sie zu der natürlichen Geburt eine zweite und höhere, geistige fügten, welche sichtbar dadurch bezeichnet wurde, dass sie mit der heiligen Schnur umhängt wurden und welche sich auf ihre Einweihung in die heiligen Kenntnisse gründete, so dass der Mangel derselben gradezu die Ausstossung aus der Kaste und damit auch aus der Gesellschaft verursachte. Zwar war es nur ein sehr geringes Maass von heiligen Kenntnissen*) welches von allen gefordert wurde und womit die beiden Kasten der Krieger und der Vaiçyas sich in der Regel begnügen mussten, da ihre täglichen Geschäfte, welche ihnen die Götter gleichfalls zur unverbrüchlichen Beobachtung vorgeschrieben hatten, kein fortgesetztes Studium gestattete; aber diese unbedingte Forderung musste doch dazu beitragen, bei allen einen hohen Grad von Achtung und Ehrerbietung für die grössere und mehr umfassende Gelehrsamkeit zu erzeugen und zu erhalten. Wenn auch der Brahmane durch seine blosse Geburt hoch über alle anderen gestellt war, so war doch das persönliche Ansehen, welches er fordern konnte, wesentlich bedingt durch den Umfang seiner Gelehrsamkeit. Es war die heilige Pflicht der Brahmanenkaste, die göttliche Offenbarung zu lernen und

---

*) Es beschränkte sich darauf, das Wort om zu kennen, welches das heiligste von allen war; die drei mystischen Wörter bhûr, bhuvah, svar und einen einzelnen Vers eines Liedes des Nigveda (3, 62, 10): tat savitur vare*nyam* bhargo devasya dhîmahi, dhiyo yo na*h* pracodayât, „wir verehren das herrliche Licht der strahlenden Sonne, welches unsere Thaten fördert.“

sie dem folgenden Geschlechte wieder zu überliefern. Dass der Brahmane auch nicht mit Leichtsinn an diese seine Thätigkeit gegangen ist, erhellt deutlich aus den Aufzeichnungen, welche wir über das gegenseitige Verhältniss und die Haltung des Lehrers und Schülers, über die Art des Unterrichts und über die Dauer der Lehrzeit haben. Der Brahmanen-Knabe wurde in einem Alter von sieben oder acht Jahren, zuweilen auch früher, einem Lehrer übergeben, in dessen Hause er sich dann so lange aufhielt und von ihm allein oder mit Unterstützung anderer Unterlehrer seinen ganzen Unterricht empfing*). Für den Schüler war der Lehrer ein Vater, dem er um so grössere Ehrerbietung schuldig war, als die geistige Geburt, die er von ihm empfangen, über der irdischen Geburt stand. Der tägliche Unterricht begann, nachdem die gewöhnlichen religiösen Gebräuche am Morgen beobachtet waren, sofern nicht sonst ein Hinderniss eintrat. Der Schüler setzte sich dem Lehrer zur Seite, oder, wenn ihrer mehrere waren, ihm gegenüber. Auf ihre ehrerbietige Aufforderung sagte er dann zuerst zweimal ein kleines Stück (praçna) vor, welches je nach der Länge des Versmaasses aus zwei oder drei Versen bestand. Davon sagte er dann der Reihe nach ein oder mehrere Wörter, welche die Schüler darauf wiederholten, einer nach dem anderen, und woran die nöthige Erklärung geknüpft wurde, und damit fuhr er fort, bis das ganze Stück so durchgegangen und erklärt war, worauf die Schüler es im Zusammenhange wiederholten. Der Lehrer ging dann über zum folgenden Stücke und fuhr in der Weise fort, bis das Tagewerk zu Ende war, bis sechzig oder einige mehr oder weniger solche Stücke durchgegangen waren, worauf die Schüler den Lehrer mit ehrerbietigem Grusse verliessen**). Dabei war es stets des Schülers Pflicht, wenn Zeit und Ort es gestatteten, das gelernte für sich zu wiederholen. Die Dauer der Lehrzeit war natürlich verschieden, sie hing sowohl von dem Eifer und Fleisse des Schülers ab, als auch von der Masse der Kenntniss, welche er sich zu erwerben wünschte. Für denjenigen, welcher sich alle drei liturgischen Vedas zugleich mit den übrigen priesterlichen Kenntnissen aneignen wollte, setzt Manu's Gesetz-

---

*) Manu 2, 36—37.

**) Çaunaka's Prâtiçâkhya, Cap. 15 (Journal Asiatique 12, 137 u. f.)

buch (3, 1) eine Lehrzeit von 36 Jahren voraus, welche so hingebracht wurde, indem er Stück für Stück lernte und durch beständige Wiederbolung sich das gelernte genau einprägte. Auch wenn er, nachdem er das Haus seines Lehrers verlassen, in das zweite Lebensalter getreten war und sich als Hausvater seinen eigenen Heerd gegründet hatte, lag es ihm ob als heilige Pflicht, welche Stellung er auch in der Gesellschaft einnahm, die Veda-Kenntniss, welche er erworben hatte, durch beständige Wiederholung für sich in der Erinnerung zu bewahren. Dabei war es ihm auferlegt, beim Hersagen der Vedas die Wörter deutlich und bestimmt auszusprechen und sich sorgfältig vor allen Fehlern zu hüten, welche eine nachlässige Aussprache verursachen konnte*).

Die Vedas wurden in drei Gestalten oder Formen (pá*t*ha) gelernt. Die erste war der sa*m*hitâ-pa*t*ha (Zusammenhangsform), in welchem die Wörter in derjenigen Gestalt auftraten, welche die Wohllautsgesetze der Sprache bei ihrer Verbindung mit dem folgenden oder vorhergehenden Worte im Satze verlangten, und dies war die Form, in welcher die Veda-Lieder bei der Ausführung der heiligen Handlungen gebraucht werden mussten. Die zweite Form hiess pada- pâ*t*ha (Wortform), weil in ihr die eineinzelnen Wörter aus ihrer Verbindung im Satze gelöst und in Form und Betonung so wiedergegeben wurden, wie sie lauteten, wenn sie von den Wohllautsgesetzen des Satzes unberührt blieben. Ausserdem wurden bei dieser Art die Composita in ihre Bestandtheile aufgelöst und zugleich einzelne Beugungs- und Ableitungsendungen von dem Wortstamme getrennt, und diese Auflösung und Trennung wurde beim Hersagen durch ein etwas kürzeres Einhalten der Stimme ausgedrückt, als dasjenige war, welches zwischen den vollständigen Wörtern stattfand. So wurde z. B. der Vers Rigv. 1, 3, 5: indrâ yâhi dhiyeshito viprajûta*h* sutâvata*h* im Pada-pâ*t*ha zu: indra . â . yâhi . dhiyâ . ishita*h* . viprajûta*h* . suta-vata*h* u. s. w. Der Zweck hierbei war wesentlich das richtige Verständniss des Textes durch die richtige Erkenntniss der einzelnen Wörter; aber dies diente zugleich in hohem Grade zur Sicherstellung des Textes, indem es dazu beitrug, den Verderbnissen vorzubeugen, welche bei der mündlichen

*) Manu 4, 99. Çaunaka's Prât. Cap. 14 (Journ. As. 11, 329 u. f.)

Ueberlieferung leicht entstehen, theils dadurch, dass die Wörter undeutlich zusammenfliessen, theils durch den Versuch, welcher dabei unwillkürlich und oft unbewusst gemacht wird, dasjenige, was undeutlich und unverständlich ist, auszubessern*). Eine Vereinigung dieser beiden Formen war Krama oder Krama-pâ*t*ha (Reihenform), welche gebildet wurde durch Wiederholung jedes Wortes, nach bestimmten Regeln, in Verbindung sowohl mit dem vorhergehenden, wie mit dem folgenden; wodurch sich nach und nach sowohl die Veränderungen zeigten, welche die Worte nach den Wohllautsgesetzen erlitten in ihrer Verbindung im Satze, wie auch ihre Form, wenn sie allein standen. Von dieser Krama-Form giebt es mehrere Arten. Als Beispiel der einfachsten Art kann folgender Vers dienen: parjanyâya pra gâyata divas putrâya mîlhushe (Rigv. 7, 102, 1.), aus welchem im Krama wurde: parjanyâya pra.pra gâyata.gâyata diva*h*.divas putrâya. putrâya mîlhusha iti mîlhushe. u. s. w.**). Diese Form ist erst nach den beiden anderen aufgekommen und stützt sich auf sie. Als der erste, welcher diese Form vortrug (pra-uvâca) oder als der erste Lehrer derselben (Krama-pravaktar) wird genannt Bâbhravya Pancâla d. h. Pancâla Sohn des Babhru***), oder ein Sprössling des Bâbhravya-Geschlechtes (gotra) nach Mahâbhârata 12, 13262. Sie fand anfangs Widersacher, welche ihren Nutzen bestritten, weil sie keine andere Ausbeute gewährte, als die

---

*) Dieser Padapâ*t*ha fand Nachahmung bei den Buddhisten auf Ceilon und da die Wohllautsgesetze in ihrer heiligen Sprache (Pâli) eine sehr untergeordnete Bedeutung hatten, suchte man das gegenseitige Verhältniss der einzelnen Wörter im Satze deutlich zu machen. Dies ist so durchgeführt in der Pâli-Handschrift No. 11 der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen, welche eine von Buddha's Reden, Satipa*tt*hâna-sutta, enthält. Vergl. Codices Orient. Biblioth. Reg. Havn. I, p. 25.

**) Dies Beispiel wird angeführt im Commentar zu Çaunaka's Prâtiçâkhya 10, 2 (Journ. As. 10, 381). Ein Beispiel einer andern mehr entwickelten Art ist angeführt von R. Roth (Zur Lit. d. Veda p. 84) nach einer Handschrift der Vâjasaneyi Sa*m*hitâ in Oxford, wonach die Zeile: uru vish*n*o vi kramasva uru-xayâya nas k*r*idhi, so wiedergegeben ist: uru vish*n*o vish*n*a urûru vish*n*o. vish*n*o vi vi vish*n*o vish*n*o vi. vish*n*o iti vish*n*o. vi-kramasva kramasva vi vi-kramasva. kramasvorûru kramasva kramasvoru. uru-xayâya xayâyorûru-xayâya u. s. w.

***) Çaunaka Prâtiçâkhya 11, 33 und Commentar dazu (Journ. As. 10, 447). Babhru wird genannt als Seher des Liedes Rigv. 5, 30.

schon durch die beiden anderen gewonnen war, und welche sie verwarfen, weil sie nicht von den Vätern überliefert sei (na çruta). Aber dessen ungeachtet machte sie sich geltend. Andere Lehrer, wie Gârgya und die Schüler des Çâkalya*) nahmen sie auf, die Sprache bildete einen eigenen Ausdruck, Kramaka, für denjenigen, welcher sie lehrte oder kannte (Pâ*n*. 4, 2, 61), und die spätere Sage im Mahâbhârata erzählt, dass Pancâla sie vom Gott Nârâya*n*a empfangen habe. Der wesentlichste Zweck dieser Form war, das Gedächtniss zu unterstützen**) und obgleich sie ein gedankenloses Hersagen von Worten hervorbrachte, war sie doch besonders geeignet, das Gedächtniss zu stärken, und dadurch wurde ausserdem, was auch zu ihren Gunsten geltend gemacht wurde***), der überlieferte Text in einem weit höheren Grade gesichert, als durch den blossen Padapâ*t*ha.

Zu diesen Bemühungen, die Ursprünglichkeit und Reinheit der alten Lieder zu bewahren, traten noch andere hinzu. Man begann zeitig, die Sprachformen derselben zum Gegenstand grammatischer Untersuchung zu machen, indem man Acht gab auf die stattfindenden Abweichungen von der allgemeinen Umgangssprache, auf die Eigenthümlichkeiten, welche sie zeigten, sowohl in Rücksicht auf die Lautverhältnisse, wie auf die Beugung und Bedeutung der Wörter, und man sammelte Wörter, welche in den Liedern vorkamen, aber nicht länger gebräuchlich waren, und suchte diese zu deuten. Ausserdem zählte man die Lieder und die kleineren Abschnitte derselben (varga), die Verse (*r*ic) und die Verszeilen, ja auch die einzelnen Worte und Silben; man ordnete die Abschnitte nach der Anzahl der Verse, die Verse nach den Versmaassen und zählte, wie viele von jeder Art waren†). Man sammelte endlich sowohl die Namen der Seher, welche die Lieder verkündet hatten, wie der Gottheiten, welche

---

*) Çaunaka Prât. 11, 10. 31.

**) Sie war sm*r*ïti-prayojana, nach Vâjasaneyi Prâtiç. 4, 179.

***) Im Atharvaveda-Prâtiçâkhya, s. Ind. Stud. 4, 281.

†) So wie wir jetzt den Rigveda haben, enthält er 1017 Lieder ohne die 11 Zusatz-Lieder (Khila), welche in zehn Kreise (ma*n*dala) geordnet sind. Nach Çaunaka's Berechnung (in dessen anukrama*n*î, s. Müller's Anc. Lit. p. 220) enthalten sie 2006 Abschnitte (varga) und 10,580½ Verse oder 21,232½ Verszeilen. Die Anzahl der Verse stimmt indess nicht ganz mit den Anga-

der Gegenstand der Verse der Lieder waren, da jeder Vers seine Gottheit hatte, welcher er geheiligt war*). Zieht man alle diese Bemühungen in Betracht und erwägt die Zeit, den Fleiss und die Sorgfalt, welche angewandt wurden, um die heiligen Gesänge zu lernen und zu bewahren, so ist ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass wir diese wirklich in einer sehr alten Gestalt besitzen, wenn auch nicht grade immer in der ältesten und ursprünglichen.

Die alten Lieder wurden in den vier Vedas gesammelt und geordnet. Von diesen hatten drei denselben religiösen Zweck, während der vierte einen anderen und davon verschiedenen hatte. Die Lieder nämlich, welche in diesem, dem Atharva-veda gesammelt wurden und welche den heiligen Atharvan und Angiras zugeschrieben wurden, hatten zur Absicht, einen begangenen Fehler zu sühnen, einer drohenden Gefahr vorzubeugen und ein eingetroffenes Unglück abzuwehren oder zu mildern. Die Lieder hatten in sich selbst eine magische Kraft, ihren Zweck zu erfüllen; sie waren daher nützlich und nothwendig, nicht bloss um Unfällen zu begegnen, welche sich bei der Opferhandlung ereigneten, weshalb der Priester, welcher der Leitung derselben vorstand (Brahman), sie kennen musste, sondern auch im täglichen Leben bei den verschiedensten Veranlassungen, wo die

---

ben der Zahl der Abschnitte nach deren Verszahl; denn die Summe hiervon giebt 10,417 Verse und nach der Angabe des Vorkommens der Versmaasse kommen 10,409 Verse heraus. Diese Verschiedenheit kann aber nicht befremden, wenn man bedenkt, dass die ganze Summirung bloss durch Kopfrechnung geschehen musste. Nach der Angabe einer anderen Schrift, Cara*n*a-vyûha, welche offenbar aus einer viel späteren Zeit herrührt, wo der Rigveda schriftlich vorliegen konnte, sollen es 2042 Abschnitte mit 10,622 Versen sein. Çaunaka giebt ferner die Zahl der Wörter auf 153,826 an, oder nach Abzug der Verse oder Zeilen, welche öfter wiederholt sind, auf 110,704; Silben sollen in einer runden (und etwas verdächtigen) Zahl 432,000 sein.

*) Es war nicht immer leicht, eine Gottheit für jeden einzelnen Vers zu finden und dies hat die Erklärer nicht selten in Verlegenheit gesetzt. Ab und zu hat man sich geholfen, indem man den Gegenstand des Liedes zur Gottheit desselben machte. So ist König Svanaya die Gottheit von Rv. 1, 125 und 126, ein Glücksvogel (Kapinjala, Rebhuhn) für Rv. 2, 42—43, die Opferspeise (pitu) für Rv. 1, 187, der Opferrausch (mada) für Rv. 5, 44, 11 u. s. w. Nach Nirukta 2, 3 glaubte Çâkapû*n*i die Gottheiten für alle Verse zu kennen, war aber doch in Verlegenheit mit Rv. 1, 164, 29.

eigene menschliche Kraft nicht ausreichend war*). Der Atharvaveda genoss nicht dasselbe ehrfurchtgebietende Ansehen, noch die Heiligkeit, und seine Sprachformen sind im Ganzen jünger als die der drei anderen Vedas. Diese bildeten ein eigenes Ganzes und wurden daher auch Trayî (die Dreiheit) genannt. Der Zweck ihrer Lieder war die Verehrung der Götter; sie waren nothwendig zur Ausführung aller Opferhandlungen sowie zur Beobachtung der heiligen Gebräuche des Hauses. Von diesen drei Vedas war indessen der Sâmaveda allein für den Udgâtar-Priester bestimmt und der Yajurveda für den Adhvaryu Priester; sie enthielten daher nur diejenigen Verse, welche von diesen beiden Priestern und ihren Gehülfen gebraucht werden sollten, und die Verse waren wieder ausgezogen aus den Liedern im Rigveda, welcher der wichtigste von ihnen ist. Dieser umfasst nämlich überdies nicht bloss diejenigen Lieder, welche der dritte Opferpriester, Hotar, herzusagen hatte, sondern auch viele andere, welche keine Anwendung fanden, weder bei dem öffentlichen, noch bei dem Privat-Gottesdienste, so dass ein liturgischer Zweck nicht der vorwaltende bei der Sammlung der Lieder im Rigveda gewesen ist; sondern man hat geglaubt, alle Lieder darin aufnehmen zu müssen, welche man als alte und heilige kannte und daher auch als solche, welche würdig wären, der Nachwelt überliefert zu werden. Es geht aus dem Rigveda selbst mit hinlänglicher Klarheit hervor, dass wir lange nicht alle die Lieder besitzen, welche in jener Zeit in den verschiedenen Gegenden Indiens ertönten und es ist wahrscheinlich nur ein sehr kleiner Theil von ihnen, der aufbewahrt ist. Ebenso liegt es in der Natur der Sache, dass die Sammlung, welche wir unter dem Namen Rigveda kennen, erst allmälig die Form und den Umfang erreicht haben kann, in welchen wir sie besitzen. In welcher Weise diese Entwickelung stattgefunden, im Ganzen und in ihren Einzelheiten, darüber fehlen alle Angaben, und man ist allein auf Vermuthungen angewiesen, wenn man sich eine Vor-

---

*) Darum sagt Manu (11, 31—33), ein Brâhma*n*a solle nicht beim Könige klagen, sondern selbst den Beleidiger strafen durch seine eigene Kraft, welche stärker als die des Königes ist; er soll ohne Bedenken die von Atharvan und Angiras gegebenen Lieder gebrauchen; denn das Wort ist die Waffe des Brâhma*n*a, womit er seine Feinde schlagen kann.

stellung von dem Gange machen will, den sie genommen hat. Es scheint da natürlich, anzunehmen, dass sie begonnen habe in der Zeit, wo die Anschauung um sich griff, dass die älteren Lieder, deren Kraft und Wirkungen die Väter erprobt hatten, neueren vorzuziehen seien, und die ersten Sammlungen rühren sicher von den Priestergeschlechtern her, welche sich durch Frömmigkeit und Heiligkeit im Ansehen bei ihren Zeitgenossen hoch erhoben hatten und deren Namen die Tradition in der Erinnerung bewahrt hat als Seher oder Dichter der Lieder. Ferner muss man annehmen, dass die ursprünglichen Sammlungen an verschiedenen Orten vorgenommen wurden und dass sie sehr abweichend waren, sowohl in Rücksicht auf Inhalt, wie auf Umfang; während die späteren, als die Opferhandlung schon festere Form annahm und grössere Kenntniss grösseres Ansehen verlieh, allmälig erweitert wurden durch Aufnahme theils älterer Lieder, welche an anderen Orten gesammelt und aufbewahrt waren, theils auch neuerer heimischer, welche inzwischen das Gewicht und Ansehen des Alters gewonnen hatten. Als endlich der Priesterstand sich zur Brahmanenkaste entwickelt hatte, welche eine selbständige, von den übrigen getrennte Einheit mit gemeinschaftlichem Zweck und Interesse ausmachte, muss der Nutzen und die Nothwendigkeit einer gewissen Gleichförmigkeit in dieser Hinsicht einleuchtend gewesen sein und sich mit immer grösserer Kraft geltend gemacht haben, bis die Bemühungen, dies Ziel zu erreichen, welches durch einen allgemeineren und innigeren Verkehr der einzelnen Priestergeschlechter bedeutend erleichtert werden musste, endlich zu einer Vereinigung der verschiedenen localen Sammlungen geführt haben, so dass im Grossen und Wesentlichen eine Einheit oder ein Ganzes zu Stande gebracht wurde, während dabei im Einzelnen und Untergeordneten die localen Eigenthümlichkeiten bewahrt wurden, so in Rücksicht auf die Form der Lieder, wie auch auf Inhalt, Umfang und Ordnung der Sammlungen selbst. Diese Gleichförmigkeit, gepaart mit Verschiedenheit, hat wirklich stattgefunden und sich lange erhalten, wozu auch die mündliche Ueberlieferung in nicht geringem Grade beigetragen hat, indem es sich wohl nicht selten getroffen hat, dass, während sie auf einer Seite eine vorhandene Verschiedenheit ausglich, sie auf der anderen Seite neue hervorrief. Dadurch entstanden mehrere mündliche Recensionen, welche auf

eine oder die andere Weise mehr oder weniger von einander abwichen; aber alle waren von gleicher Geltung, jede in ihrem eigenen Kreise von Lehrern, Schülern und Priestern. Eine solche mündliche Recension hiess Çâkhâ, ein Zweig, denn sie war gleichsam aus dem üppigen Baume des Veda herausgewachsen, und die Reihe von Lehrern, welche entweder gleichzeitig oder nach einander eine solche Çâkhâ vortrugen, hiess Cara*n*a (Schule), welche in der Regel ihren Namen von ihrem Stifter empfing, oder von dem Lehrer, welcher, indem er in einer oder anderer Hinsicht Veränderungen vornahm, eine neue Recension hervorbrachte, und welcher ein so grosses Ansehen genoss, dass er sich dadurch anderen und älteren gegenüber behaupten konnte. Innerhalb einer Schule (Cara*n*a) war die Textrecension (Çâkhâ) das Band, welches sie zusammenhielt, aber die Verbindung wurde ohne Zweifel gestärkt durch dieselbe Einrichtung, welche wir deutlich in einem anderen Gebiete des täglichen Lebens antreffen. Alle Fragen über Recht und Unrecht mussten entschieden werden nach dem von den Vätern ererbten Herkommen;' darüber waren alle einig, wie auch darüber, dass Zufälle eintreten konnten, deren Entscheidung zweifelhaft war und worüber das geltende Herkommen, keine Bestimmung gab. Wenn ein solcher Fall eintrat, wurde die Entscheidung einer Versammlung (Parishad oder Parshad) überlassen, welche aus den tüchtigsten, gelehrtesten und frömmsten Brahmanen bestand, die man finden konnte; und selbst wenn man aus Mangel an mehreren genöthigt war, sich auf drei oder sogar einen einzigen Vedakundigen Brahmanen zu beschränken, so war doch das Urtheil, welches unter solchen Umständen darüber gefällt wurde, was in dem vorliegenden Falle Recht oder Unrecht sei, das allein gültige, wie sehr es auch dem widersprechen mochte, was zehntausend Unwissende etwa meinten*). Aehnliche Versammlungen sind von Lehrern innerhalb der einzelnen Schulen abgehalten worden, obgleich wir den Umfang ihrer Wirksamkeit und die Weite ihres Einflusses nicht genau kennen. Von diesen Versammlungen ist indessen eine Reihe sprachlicher Arbeiten ausgegangen, welche namentlich die Lautverhältnisse betreffen und die Regeln, welche

*) Vergl. Manu 12, 110—115. Yâjnavalkya 1, 9.

in dieser Hinsicht beim Studium der drei Veda-Formen zu beobachten waren. Deshalb hiessen sie auch entweder Prâtiçâkhya, weil sie ihre Beispiele aus einer bestimmten Textrecension (Çâkhâ) hernehmen und sich auf diese allein stützen mussten, oder auch Pârshada, weil sie von einer Parshad herrührten*). Jeder lernte in der Regel nur diejenige Çâkhâ eines Veda, welche seiner eigenen Schule angehörte, und es wurde vorausgesetzt, dass er diese immer bis auf den Grund kannte. Wenn Stellen derselben anzuführen waren in anderen litterarischen Arbeiten, welche von derselben Schule ausgingen, so war es hinreichend, das Anfangswort zu nennen, während man dagegen, wenn man sich auf Stellen berief, die einer anderen Çâkhâ angehörten, diese vollständig anführte**). Nachdem die Opferhandlungen der Vedas anderen wichen, und die Vedas dadurch, ohne etwas von ihrem heiligen Ansehen zu verlieren, doch an praktischer Bedeutung verloren, während dabei das Studium derselben durch die zunehmende Verschiedenheit ihrer Sprachformen von der lebenden Muttersprache immer schwieriger wurde, war es sehr natürlich, dass auch die Zahl der Lernenden abnahm. Eine directe Folge hiervon war, dass (um in dem Indischen Bilde zu bleiben) viele von den Zweigen des Veda-Baumes aus Mangel an Pflege hinwelkten, oder dass eine Zahl von Textrecensionen allmälig verschwand, meistens ohne eine Spur zu hinterlassen und mit ihnen zugleich die Arbeiten, welche sich darauf gründeten, und dass nur solche Recensionen noch ferner der Gegenstand des Unterrichts und später des Abschreibens blieben, welche man als die besten in ihrer Art erkannte und welche deshalb auch zugleich die meisten Hülfsmittel zur Erleichterung und Förderung ihres Studiums aufweisen konnten***). Aber dieselbe Sorgfalt, welche man früher anwandte, um die Vedas auswendig zu lernen, zeigte sich jetzt in dem genauen Abschreiben derselben. Die Handschriften, welche wir haben,

---

*) Nirukta 1, 17. Parishad und Pârishada, Pâ*n*ini 4, 3, 123.

**) Z. B. in âçvalâyana's Kalpa-sûtra, welches sich auf Çaunaka's Text des *R*igveda stützt, aber auch für die Schule der Aitareyins bestimmt war, nach Müller's Anc. Lit. p. 180. 182. 459.

***) So ist nur eine einzige Textrecension (Çâkhâ) des Rigveda bewahrt und nur einzelne Spuren von einigen wenigen anderen.

sind daher im Ganzen genommen vorzüglich und so gut wie frei von Abschreiberfehlern irgend einer Art. Daher finden sich in ihnen keine eigentliche Varianten, und obgleich dies natürlich ist, da sie alle, jede in ihrer Art, auf ein einziges Original zurückgehen, so zeigt dies doch klar nicht bloss die Kenntniss, welche die Abschreiber besessen haben*), sondern auch die Sorgfalt und Redlichkeit, mit welcher sie zu Werke gegangen sind, so dass sie sich nicht darauf eingelassen haben, was meistens nicht schwer gewesen wäre, die Uebereinstimmung zu Stande zu bringen, welche den Originalen fehlte**).

Bei den alten Liedern war der Stoff eng mit der Form verbunden und beide liessen sich nicht leicht trennen. Dies war aber nicht der Fall bei den übrigen Theilen des Brahmanischen Wissens, von denen wir Denkmäler übrig haben; denn hier muss man unterscheiden zwischen Stoff und Form, und es trifft sich nicht selten, dass beide verschiedenen Zeiten angehören und dass der Stoff viel älter sein kann, als die Form, in welcher er uns entgegentritt. Ausser den Liedern selbst musste auch ihre Anwendung und ihr Gebrauch namentlich bei dem öffentlichen feierlichen Opferdienste gelernt werden, so wie die Art, in welcher dieser zu vollziehen war. Lehren über diese Art oder Reihen von Bestimmungen, die zu befolgen waren, von Verhaltungsregeln, welche bei der Vollziehung der Opferhandlungen beobachtet werden mussten, hiessen Kalpa***). Daneben war es von nicht geringerer Wichtigkeit, Grund und Bedeutung der Opfer-

---

*) Selbst Kleinigkeiten wurden beachtet. So verkürzen nach Rv. Prâtiç. 4, 39 die Wörter varu*n*a und vrata am Ende von Zusammensetzungen in den Liedern Rv. 1, 12—24 das schliessende â zu a, vor einem stummen Consonanten, Nasal und Halbvokal (z. B. 1, 17, 8—9. 15, 6; aber nicht 23, 5 vor einem h), und diese Eigenthümlichkeit findet in anderen Liedern nicht statt, wohl aber ähnliche andere, z. B. asura für asurâ Rv. 1, 151, 4. Eine andere Unregelmässigkeit ist so cin nu statt sa cin nu, welches sich nur in Agastya's Liedern (z. B. 1, 191, 10) und im zehnten Buche findet, dagegen sonst regelmässig sa (Prât. 4, 40) u. s. w.

**) Eine Vergleichung des Rigveda mit dem Sâmavada, welcher von einer anderen Textrecension ausgegangen ist, bietet mehrere Beispiele hiefür dar, z. B. ditsu Rv. 5, 39, 3 und dikshu Sv. 2, 524; ihâbhavas Rv. 3, 9, 2 und ihâbhuvas Sv. 1, 53; paraç ca nu Rv. 1, 3, 5 u. puraç ca no Sv. 1, 166 u. s. w.

***) Kalpa ist s. v. a. Regel, Herkommen, Bestimmung, Sitte u. Brauch, Gesetz.

handlung und ihren Zweck zu kennen, das Heilige, welches in ihr lag, zu begreifen. Die Untersuchungen hierüber und die Darstellungen davon wurden in den Arbeiten gesammelt, welche Brâhma*n*a hiessen, denn sie bezogen sich auf das Brahman, das heilige Wort und die heilige Handlung*), und daran schlossen sich Erklärungen von Versen, welche bei gewissen Gelegenheiten gebraucht werden mussten, Erzählungen und Sagen über die Ursache und Anleitung zu gewissen Gebräuchen, nebst anderem, was man für geeignet hielt, den Zweck der Opferhandlung klar zu machen. Diese beiden Seiten der Thätigkeit eines Priesterlehrers waren gewiss von Anfang an vereinigt. Denn so lange der feierliche Opferdienst noch nicht in allen seinen Einzelheiten eine feste Einrichtung bekommen hatte, sondern noch in vielen Stücken dem Priester ein freier Spielraum gelassen war, aus welcher Zeit wir einzelne Denkmäler in den Opferliedern des Rigveda haben**), bedurfte es keiner weitläuftigen Bestimmungen. Wenn da der Lehrer den Gang der Opferhandlung beschrieb, sowie sie nach seiner Meinung vorgenommen werden musste, pflegte er daran die Erklärungen zu knüpfen, welche er für nöthig hielt, und dasjenige hervorzuheben, auf dessen genaue Beobachtung es besonders ankam; er that dies in freiem Vortrage in der allgemeinen Sprache, so wie er selbst und seine Schüler sie sprachen. Anders musste dies werden, als die Entwickelung der Zeit es mit sich gebracht hatte, dass der ganze Opferdienst in allen seinen Formen erstarrt war. Da wurde gefordert, dass jede heilige Handlung einzig und allein in der Weise ausgeführt werde, welche von den Vätern ererbt und ursprünglich von den Göttern offenbart war, da man jede Abweichung davon für einen Fehler ansah, welcher einen Einfluss auf die Wirkungen der Handlung hatte und sogar ihren Nutzen gänzlich vereiteln konnte. Da konnte der Priester keinen Spielraum mehr haben; er musste genau jede Opferhandlung bis in ihre kleinsten Einzelheiten kennen; er musste dies um so mehr,

---

*) So R. Roth im Nirukta p. XXV., und richtiger als M. Müller, welcher (Anc. Lit. p. 172) sagt, sie seien so genannt, weil sie von und für Brahmanen verfasst seien.

**) z. B. in den beiden Gesängen über das Pferdeopfer (açvamedha) 1, 162. 163.

als die Handlung jetzt einen solchen Umfang gewonnen hatte, dass sie oft das Zusammenwirken von mehreren, ja von vielen Priestern verlangte, und ausserdem meistens in Gegenwart anderer Brahmanen vorging, welche willkommene Gäste waren, durch ihre Anwesenheit die Feierlichkeit der Handlung erhöheten und die Wirkungen derselben durch Entgegennahme der Freigebigkeit des Opfergebers vermehrten. Ehe der Priester vollkommen zu Hause sein konnte in dem ganzen Gange der Opferhandlung, wie verwickelt und beschwerlich sie auch war, musste er sie nothwendig vollständig im Gedächtnisse haben, und das sicherste und leichteste für ihn musste in den Regeln sein, dass er sich gradezu der Worte seines Lehrers genau so, wie sie ihm mitgetheilt waren, erinnerte. Daher musste es die Aufgabe des mündlichen Unterrichtes werden, ihn in den Stand zu setzen, dies zu thun, indem man den Stoff in einer Weise mittheilte, welche diesem Zwecke entsprach. Dies geschah auch und dadurch bekamen beide Arten von Zwecken, welche sich auf den feierlichen Opferdienst beziehen, ihre besondere Form. Die Lehre von der Ausführung der Opferhandlung (Kalpa) wurde in kurzgefassten und bestimmten Regeln gegeben, welche in ihrer Reihenfolge den Gang der Handlung vorschreiben oder beschreiben und welche grade durch ihre Kürze und Bestimmtheit geeignet waren, mit Leichtigkeit dem Gedächtniss eingeprägt und mit Treue behalten zu werden, und von denen jede einzelne zugleich von selbst an die nähere Erklärung und sonstige Erläuterung, welche daran geknüpft war, erinnern musste. Diese Regeln hiessen Sûtra, Fäden, weil sie die Fäden waren, welche den mitgetheilten Stoff von Kenntnissen zusammenbanden, oder der Leitfaden, durch welchen man sich darin zurecht finden konnte. Was durch die andere Art, oder durch die Brâhma*n*a, mitgetheilt wurde, war von eben so grosser Wichtigkeit; auch dies musste von jedem frommen Priester gelernt und behalten werden, ehe er seine Pflichten gebührend erfüllen konnte. Aber hier war es nicht so nothwendig, alles bis auf die kleinsten Einzelheiten im Gedächtnisse zu haben, es war der Geist in dem Stoffe und der Inhalt, welcher ihn durchdringen und erfüllen sollte. Die Form, in welcher dieser mitgetheilt wurde, blieb daher der freie Vortrag, ohne dass der Lehrer sich gebunden zu fühlen brauchte, seinen Stoff genau mit denselben Worten wiederzugeben, in welchen

er selbst ihn empfangen hatte. Aber es lag doch in der Natur des mündlichen Unterrichts, wobei es nöthig war, sich alles zu erinnern und wobei man folglich nach einem, bis auf den höchstmöglichen Grad von Stärke ausgebildeten Gedächtniss streben musste, dass der Schüler sich meistens besonders bemühete, und auch im Stande war, den Vortrag des Lehrers zu behalten und getreu wiederzugeben, so wie er selbst ihn gehört und gelernt hatte, und er musste natürlich um so viel mehr Gewicht darauf legen, als die einzige Bürgschaft, welche er für die Richtigkeit seines Wissens hatte, grade das Wort seines Lehrers war, der für ihn die Schule repräsentirte, an welche er sich angeschlossen hatte. Dies wurde noch nothwendiger, als die Anschauung allgemeine Geltung gewonnen hatte, dass auch das Brâhma*n*a ein Theil der göttlichen Offenbarung (Çruti) sei, ebenso wie die alten Lieder (Mantra); aber dies wurde auch dadurch erleichtert, dass die Ordnung des Stoffes durch den Gang der Opferhandlung bestimmt war, welche beide, Brâhma*n*a und Kalpa, mit denselben Worten angaben und beschrieben. Dieselben Fäden (Sûtra), welche die Reihe der Regeln für die Ausführung des Opfers verbanden, knüpften zugleich die Reihenfolge von Betrachtungen über den Grund und die Bedeutung der Handlung im Ganzen und in ihren Einzelheiten zusammen.

In Bezug auf den feierlichen Opferdienst giebt es demnach drei verschiedene Richtungen litterarischer Thätigkeit: man sammelte die heiligen Lieder zum Gebrauch bei den Opferhandlungen, man stellte Betrachtungen über die Bedeutung und die Ursache der letzteren an, und man beschrieb die Weise, in welcher sie ausgeführt werden sollten. Man hat nun geglaubt, dass diese drei Richtungen auch in Rücksicht auf die Zeit verschieden gewesen seien, dass sie drei auf einander folgenden Zeiträumen angehörten, von denen der eine geschlossen war, ehe der andere begann. Dies ist indessen nur richtig, so weit es den Abschluss derselben betrifft, welcher zu verschiedenen Zeiten stattgefunden haben muss; in ihrer Entwickelung dagegen waren sie gleichzeitig. Die alten Lieder wurden gesammelt, weil sie für am besten geeignet zum Gebrauch beim Opferdienste gehalten wurden, als dieser eine bestimmte Form anzunehmen begann. Es war da etwas vorhanden, was dabei beobachtet werden sollte und also etwas, was gelernt werden musste; da war sogleich der

Anfang eines Kalpa; und von dem Augenblicke an, wo man anfing, über Grund, Bedeutung und Zweck der Handlung nachzudenken und seine Gedanken anderen mitzutheilen, begann auch ein Brâhma*n*a sich zu bilden. Als die Entwickelung der Zeit fortschritt und es mit sich brachte, dass auch andere, bisher unbekannte oder nicht gebrauchte Lieder beim Opferdienste in Gebrauch kamen, mussten auch diese gelernt werden und folglich Platz finden in den Textsammlungen, welche in den Schulen, die sich dem neuen Brauche anschlossen, aufbewahrt wurden. Als die Opferhandlung an Umfang zunahm und grössere Festigkeit gewann, wurde für die Lehre über die Ausführung derselben eine entsprechende Erweiterung erforderlich. Diese erlitt dabei Veränderungen, theils dadurch dass neue Gebräuche aufkamen, oder einzelne Gebräuche allgemein wurden und die localen verdrängten, theils dadurch, dass angesehene Lehrer und Priester ihre eigenen Ansichten über das allein richtige geltend zu machen suchten *), oder aus anderen Gründen. Aber jede Veränderung, gross oder klein, welche in dem Gange der Opferhandlung eintrat, führte zugleich entsprechende Veränderungen in den Regeln über die Ausführung derselben mit sich und in den Betrachtungen, welche darüber angestellt wurden, und dabei trat es denn meistens ein, dass, wo das Neue Eingang fand und gelehrt wurde, die Erinnerung an das Alte verschwand. Als der Opferdienst endlich seine feste Einrichtung bekommen hatte, war dabei nur der Opfergebrauch der heiligen Lieder bestimmt; das Sammeln solcher Lieder selbst im Haupt-Veda (Rigveda), welcher nicht darauf beschränkt war, bloss die gebräuchlichen Opferlieder zu umfassen, sondern auch andere aufnahm, konnte daher noch weiter vor sich gehen, und der endliche Abschluss dieses Veda, so wie wir ihn haben, reicht auch nicht weiter zurück, als bis auf Çau-

*) Hierüber haben wir einige Erinnerungen, welche zugleich zeigen, mit welcher Kleinlichkeit man zuweilen verfuhr. Das Aitareyi-Brâhma*n*a, welches zum Rigveda gehört, erzählt, dass bei der feierlichen Einweihung oder dem Salbungsopfer (abhisheka) eines Königs die dahin gehörenden Gebete nach der Vorschrift einiger nicht mit den heiligen Wörtern (om, bhûr, bhuva*h*, svar) begleitet werden, weil sie überflüssig seien, während dagegen andere, und namentlich Satyakâma, der Sohn des Jâbâla, das vollständige Hersagen dieser Wörter forderte (Colebrooke, Essays 1, 37).

naka und Çâkalya *). Aber lange vor deren Zeit waren sowohl Brâhma*n*as wie Kalpas vorhanden und die Ausführung der Opferhandlung verlangte die Theilnahme von drei Hauptpriestern, von denen jeder sein eigenes Brâhma*n*a und seinen Kalpa hatte, welche bei der Beschreibung des Ganges der Handlung im Ganzen, besonders diejenigen Handlungen hervorhoben, welche er dabei zu verrichten hatte. Ein Brâhma*n*a war noch ein bloss menschliches Werk, ebenso wie ein Kalpa; Stoff und Inhalt waren gegeben für diesen und zum Theil auch für jenes; aber die Einkleidung und Darstellung konnte Veränderungen und Verbesserungen erleiden. Darum konnte auch die Thätigkeit in beiden Richtungen nach dem Abschluss der Text-Sammlung fortgesetzt werden, und noch Pâ*n*ini (4, 3, 105) erwähnt alte Brâhma*n*as und Kalpas, welche nach den Schulen, die sie vortrugen, benannt wurden, im Gegensatz gegen neuere, deren Urheber bekannt waren und die daher nach diesen benannt wurden; als Beispiele führt er die Brâhma*n*as von Yâjnavalkya und einen Kalpa von Açmaratha an. Als die alten Götter anfingen neuen Platz zu machen und diese natürlich ihre eigene Verehrung verlangten, während die Heiligkeit der Vedalieder in dem allgemeinen Urtheile nicht verringert wurde, darf man wohl annehmen, dass auch hier die gläubigen Brahmanen sich mit grösserem Eifer für ihre alte Lehre an einander geschlossen haben und dass dies wesentlich dazu beigetragen hat, dass jetzt auch den vorhandenen Brâhma*n*as dieselbe Heiligkeit beigelegt wurde, welche die Veda-Lieder seit uralter Zeit genossen, so dass sie als ein Theil der göttlichen Offenbarung angesehen wurden. Mit diesem Glauben musste die Brâhma*n*a-Thätigkeit abschliessen; denn jetzt konnte kein neues Werk dieser Art entstehen, da nur diejenigen Gültigkeit haben konnten, von denen man mit Sicherheit wusste, dass sie alt und von den Vätern ererbt waren. Noch lange nachdem der Glaube geschwunden war, wurden die Formen des Glaubens bewahrt und beobachtet. Daher wurde die Kalpa-Thätigkeit fortgesetzt; dem Stoffe konnte man eine andere Darstellung geben **),

*) Wie ich später erwähnen werde, nehme ich an, dass man Çaunaka ungefähr um die Mitte des fünften und Çâkalya ungefähr um die Mitte des sechsten Jahrhunderts v. Chr. G. setzen kann.

**) Wie es z. B. âçvalâyana that, der sich auf Açmaratha beruft, welcher

neuere mehr ansprechende und zeitgemässe Werke konnten die älteren ablösen und verdrängen, bis auch diese Thätigkeit mit der veränderten Entwickelung der Zeit ganz aufhören musste, wobei der späte Abschluss verhinderte, dass Werken dieser Richtung ein göttlicher Ursprung zugeschrieben wurde. Während noch die Bewegung in allen drei Richtungen vor sich ging und jede Schule ihr Brâhma*n*a und ihren Kalpa hatte, welche einander begleiteten wie zwei Seiten der Thätigkeit desselben Lehrers und welche sich genau an die Textrecension (Çâkhâ) der Schule anschlossen, die alles enthalten musste, was die Grundlage für den Vortrag des Lehrers in beiden Richtungen bildete, traf es sich doch, theils dass einzelne Schulen vorzügliches Gewicht auf eine einzelne Richtung legten oder in einer gewissen Richtung für höher stehend als andere galten, theils dass neue Schulen sich von den älteren aussonderten durch eine eingetretene Veränderung in einer einzelnen Richtung, mochte diese nun in einer neuen Durchsicht des Textes begründet sein oder in einer abweichenden Auffassung des Brâhma*n*a oder in Vorschriften des Kalpa. Wo dies geschah, da bekam die Schule ein charakteristisches Gepräge, welches zugleich bewirkte, dass ihr Name sich vorzugsweise oder ausschliesslich an diese eine Richtung knüpfte*) und dass ihre Arbeiten in derselben vornehmlich aufbewahrt wurden**). Als die Thätigkeit abgeschlossen wurde, zuerst mit Rücksicht auf die Textrecension und darauf mit Rücksicht auf das Brâhma*n*a, musste jede neue Schule, welche später aufstand, das abgeschlossene unverändert bewahren und der Name ihres Stifters konnte sich

---

zu Pâ*n*inis Zeit unter die neueren Lehrer des Kalpa gerechnet wurde (Ind. Stud. 1, 45).

*) Pâ*n*ini und sein Comentator nennen als alte Schulen z. B. für die Textrecension: Çaunakin, Vâjasaneyin, Ka*t*ha, Caraka; für die Brâhma*n*as: Bhâllavin, Çâ*t*yâyanin, Tâ*nd*in; für die Kalpas: Kâçyapin, Kauçikin, Paingin u. s. w. (4, 2, 66. 3, 102—109).

**) Vom Rigveda haben wir so nur eine Textrecension, welche von Çaunaka, der aus der Çâkala-Schule hervorgegangen, unternommen war. Von den Brâhma*n*as mit den dazu gehörigen âra*n*yakas haben wir zwei, die von anderen Schulen, Aitareyi und Kaushîtaki, ausgingen, deren entsprechende Textrecensionen verschwunden sind, und an diese schliessen sich die beiden Kalpas, welche dem âçvalâyana und Çânkhâyana zugeschrieben werden. Der erste von diesen hat noch den Aitareyi-Text vor sich gehabt (Müller, Anc. Lit. p. 459).

nur an die Richtung knüpfen, in welcher etwas Neues hervorgebracht war; aber es geschah doch auch, dass der Name der neuen Schule auf andere Werke übertragen wurde, die in die abgeschlossene Richtung aufgenommen waren *). Alle Zeichen deuten darauf hin, dass in allen Richtungen eine besonders grosse Thätigkeit geherrscht hat und dass das, was wir noch übrig haben, obgleich es nicht unbedeutend ist, doch nur ein kleiner Theil von dem ist, was vorhanden gewesen. Dies stammt zwar zunächst aus der Zeit, als jede Richtung in den verschiedenen Schulen abgeschlossen wurde, aber es wird darin doch im Ganzen auch der von den früheren Zeiten gesammelte, bearbeitete und überlieferte Stoff mitgetheilt, ohne dass es jetzt möglich ist, den Antheil auszuscheiden, welchen jede einzelne Zeit daran gehabt, oder den Beitrag, welchen sie geliefert hat.

An die Brâhma*n*as schlossen sich zwei Reihen verwandter Arbeiten, unter dem Namen âra*n*yaka und Upanishad. Ihre Form war dieselbe, welche die Brâhma*n*as hatten, der freie Vortrag, welcher zuweilen in metrischer Gestalt auftritt, und ihr Inhalt bezog sich vornehmlich auf die Untersuchung des Verhältnisses des Menschen zur höchsten Gottheit oder der göttlichen Macht und des Wesens derselben. Das âra*n*yaka, abgeleitet von ara*n*ya, der Wald, die Wald-Einöde, war eigentlich bestimmt für den Brahmanen in seiner dritten Lebensperiode, wenn er nach Erfüllung seiner Pflichten als Hausvater der Welt entsagte und den Sinn bloss auf das Zukünftige richtete. Die Upanishad, abgeleitet von upa-ni-sad, sich neben Jemand setzen, war zunächst die vertrauliche Mittheilung des Lehrers an den Schüler über dasjenige, welches zu wissen für den Menschen von höchster Wichtigkeit war. Zuweilen wird zwar einem oder dem anderen âra*n*yaka ein menschlicher Ursprung zugeschrieben **), aber

---

*) So werden die beiden genannten Brâhma*n*as auch nach den Verfassern der Kalpas, âçvalâyana und Çânkhâyana, benannt. Ebenso wird das Taittirîya-brâhma*n*a auch nach âpastamba, dem Verf. eines Kalpa für Adhvaryu-Priester, benannt (Müller, Anc. Lit. p. 195). So findet sich auch: âçvalâyana-ç â k h â-ukta-mantra-sa*m*hitâ (ebend. p. 474).

**) Nach Sha*d*-guru-çishya soll âçvalâyana der Verfasser des vierten Abschnittes des Aitareyi-âra*n*yaka sein (Müller, Anc. Lit. p. 235. 238), und es scheint als sei auch Çaunaka als der Verfasser eines anderen Stückes desselben âra*n*yaka angesehen worden (Colebrooke, Essays I, 46).

beide Arten wurden doch zuletzt allgemein als Theile der ganzen göttlichen Offenbarung betrachtet und namentlich von den Upanishads nahm man an, dass sie den geheimsten und zugleich den wichtigsten Theil der Vedalehre oder der Brahmanischen Glaubenslehre enthielten *). Diese wurden daher nicht bloss die Grundlage für die orthodoxen philosophischen Schulen, sondern alle im Laufe der Jahrhunderte aufstehenden Religionssecten, welche für rechtgläubige angesehen werden wollten, suchten und fanden in ihnen für ihre Lehre die nothwendige Uebereinstimmung mit den Vedas, und wo alte Upanishads für diesen Zweck fehlten, da half man sich dadurch, dass man sie umarbeitete oder unter dem Schutze von Namen älterer und berühmter Lehrer neue verfasste. So giebt es denn eine nicht kleine Reihe solcher Arbeiten aus sehr verschiedenen Zeiten und von sehr verschiedenem Werthe, welche aber doch dazu dienen, das Bild der Brahmanischen Religionsentwickelung in den abweichendsten Richtungen zu vervollständigen.

Die Form, in welcher man den Unterricht über die Vedischen (çrauta) Opferhandlungen ertheilte, wurde auch zur Mittheilung aller derjenigen Gebräuche benutzt, welche, ohne sich grade auf göttliche Offenbarung zu stützen, sich auf das Herkommen und die Erinnerung der Väter gründeten (weshalb sie smârta hiessen), ererbt zur unausgesetzten Beobachtung im täglichen Leben, im Hause wie ausserhalb desselben. Es sind mehrere Sammlungen von Regeln für die Beobachtungen solcher Gebräuche (G*r*ihya-Sûtra, Sâmayâcârika-Sûtra) übrig; sie gehen eigentlich nur den Brahmanen an, was ganz natürlich ist, und sie zeigen uns, wie das ganze Leben eines frommen Brahmanen eingerichtet sein musste, welche Gebräuche er zu beobachten hatte und wie dies geschehen musste, von seiner Empfängniss und Geburt bis zu seinem Tode und seiner Bestattung. Aber die anderen Kasten hatten auch ihre ererbten Herkommen, wovon ein Theil in Manu's Gesetzbuch

---

*) Der Commentar zu Manu 4, 123 sagt, dass das âra*n*yaka ein Theil der Vedas sei (vedaikadeça). Manu 2, 140 spricht von veda sa-rahasya, wozu der Commentar bemerkt, dass rahasya (Geheimniss) dasselbe sei, wie Upanishad und dass diese, obgleich sie einen Theil eines Veda ausmachen, doch besonders genannt werden, um ihre grosse Wichtigkeit hervorzuheben. Zu Manu 6, 95 wird Veda durch Upanishad erklärt.

und ähnliche Sammlungen aufgenommen ist, namentlich soweit es den Brahmanen berührte; und da die Geschäfte des ganzen bürgerlichen Lebens unter verschiedene Kasten vertheilt waren, deren jede ihre bestimmten Verpflichtungen hatte, so ist es sehr wahrscheinlich, dass diese ihre besonderen Sammlungen von Regeln oder Leitfäden hatten, zur Erklärung ihrer täglichen Beschäftigungen und der Weise, in welcher dieselben vollführt werden mussten, und dass sie zugleich auch Lehrer hatten, welche die nothwendige Anweisung dazu gaben. Wenigstens erwähnt Pâ*n*ini solche Leitfäden für Bettelmönche und Gaukler*).

Dieselbe Mittheilungsweise, die Sûtra-Form, wurde auch bei dem übrigen Stoffe des Wissens angewandt, welcher gelernt und sorgfältig im Gedächtnisse bewahrt werden musste. In den älteren Zeiten war dies der Fall bei der beginnenden Entwickelung der philosophischen Systeme und bei der Behandlung des sprachlichen Faches. Bei diesem, wo der Sprachstoff so reich und so wechselnd war, wurde man zur Annahme gewisser algebraischer Bezeichnungen geführt, welche meistens nur in einem Buchstaben oder einer Silbe bestanden, um eine grammatikalische Wirkung, ein Verhältniss, oder eine Reihe von Wörtern und Formen anzudeuten. Die Hauptsache war immer die grösstmögliche Kürze; es galt, so viel zusammenzufassen, als sich vereinigen liess, und das mit so wenigen Worten oder Silben als möglich auszudrücken, ohne Rücksicht darauf, ob die Regel, wenn sie getrennt für sich genommen wurde, an Deutlichkeit verlor; denn diese Regeln waren nicht dazu bestimmt, alles zu lehren, sie waren auch hier, und hier noch mehr als anderswo, nur die Fäden, welche den ganzen Stoff des Wissens zusammenknüpfen und ihn im Gedächtnisse befestigen sollten**). Sie mussten deshalb durchaus stets

*) **4, 3, 110—111.** Sûtras für Bettler (bhikshu) von Pârâçarya und Karmanda; für Gaukler von Çilâlin und K*r*içâçva; die Anhänger derselben hiessen damals Pârâçarin und Karmandin, Çailâlin und K*r*içâçvin.

) z. B. die Hinzufügung eines Buchstaben, einer Silbe vor der Grundform wird durch *t* bezeichnet, hinter derselben durch k, in derselben nach dem letzten Vokale durch m (1, 1, 46. 47**); z. B. die Bildung des Genetivs d e v â n â m geschieht durch nu*t* (d. h. Hinzufügung eines n vor der ursprünglichen Endung â m, **7, 1, 54**); die Bildung von a n t a r v a t n î aus a n t a r v a t durch n u k (**4, 1, 32**) und die Bildung der Wurzelform v i n d aus der Wurzel v i d durch n u m (**7, 1, 59**). G h u bezeichnet die Wurzeln ḍ h â und d â mit zwei bestimmten Ausnahmen (**1, 1, 20**), u. s. w.

von der nöthigen Auslegung begleitet werden, welche, indem sie das gegenseitige Verhältniss der Regeln, ihre innere Bedeutung und Anwendung in den einzelnen Fällen darlegte und sie durch die nöthigen Beispiele klar machte, den ganzen Stoff des Wissens enthielt, welcher gewusst und gelernt werden musste. Da ein Verfasser eines neuen Systemes keinen anderen Weg der Mittheilung hatte, als den mündlichen Unterricht und den mündlichen Vortrag, kein anderes Mittel, dasselbe für die Zukunft aufzubewahren, als durch das Gedächtniss seiner Schüler, so war es gradezu eine Nothwendigkeit, dass die erste erforderliche Auslegung von ihm selbst ausging und zugleich mit den Regeln des Systemes von seinen Schülern gelernt wurde; und obgleich die Erklärung, welche stets erfordert wurde, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten einer grösseren oder geringeren Ausführlichkeit bedurft haben und auf abwechselnde Weise gegeben worden sein kann, so ist es doch andererseits sehr wahrscheinlich, dass es in solchem Falle grade des ersten Lehrers oder Verfassers eigene Deutung und Vortrag war, der in der Hauptsache durch die Reihe der Schüler hindurch bis auf die schriftlichen Werke des ältesten Commentators herab gelangte, und dies giebt diesen eine weit grössere Bedeutung, als sie sonst in Anspruch nehmen könnten. In einem Falle musste die Deutung nothwendig die Hauptsache werden, nämlich bei den lexikalischen Sammlungen von Wörtern der Vedasprache, und dies namentlich bei dem Theile derselben, welcher solche Wörter umfasst, die, um richtig verstanden zu werden, einer ausführlicheren Erklärung mit Rücksicht auf ihre Ableitung, Bedeutung und ihr Vorkommen bedürfen, und hier musste man daher von der gewöhnlichen Sûtraform gänzlich abweichen. Ein solches Werk ist das von Yâska verfasste Nirukta, welches selbst ältere Vorgänger nennt, die mit einem allgemeinen Namen Nairukta genannt werden.

Diese Regeln (sûtra) sind meistens in Prosa abgefasst, und dies ist gewiss ursprünglich bei allen der Fall gewesen, was ja auch da das natürlichste ist, wo, wie hier, die grösstmögliche Kürze und Gedrungenheit die Hauptsache war. Später fing man indessen an, sie in Verse zu bringen, offenbar um es dadurch dem Gedächtnisse leichter zu machen, sie zu behalten, da der gebundene Stil jeder Auslassung oder Hinzufügung vorbeugt. Solche Versificationen bekamen den Namen Kârikâ, welchen man

passend durch „Erinnerungsverse“ wiedergegeben hat. So hat Kâtyâyana zu Pâṇini's grammatischen Regeln eine Menge von Bemerkungen in der gewöhnlichen Sûtra-Form gemacht; diese oder ein Theil derselben, wurden versificirt von Bhartṛihari und sind in beiden Formen von dem grossen Commentator Pâṇini's, Patanjali, aufbewahrt. Zuweilen haben die Kârikâs entweder grösseres Ansehen gewonnen als das ursprüngliche Werk; denn so haben die Regeln, in welchen Kapila die Sânkhya-Philosophie darstellte, in den Schatten treten müssen gegen die von Içvara-kṛishṇa versificirte Sânkhyakârikâ; oder sie haben das ursprüngliche ganz verschwinden lassen, was nach meiner Meinung der Fall ist mit Çaunaka's Prâtiçâkhya-Sûtra, deren metrische Form kaum von diesem Lehrer herrührt, sondern der späteren Bewegung zuzuschreiben ist und auf den ersten Versuch in dieser Richtung zurückgeführt werden muss, namentlich auf Grund des willkürlichen Wechsels der verschiedenen Versmaasse, welche angewandt werden, und der Freiheit, mit welcher dieselben behandelt werden. Anderen Werken dieser Art wurde dagegen eine gleichförmige Gestalt gegeben und namentlich benutzte man zu diesem Zwecke das leichte epische Versmaass mit Zeilen von 16 Silben, so wie wir es in Manu's Gesetzbuch angewandt finden, dessen Stoff, welcher unzweifelhaft dem Schlusse der zweiten Hauptperiode angehört, viel älter ist als die metrische Form, in welcher er auftritt. Diese Form wurde später die allgemeine für alle populären Bearbeitungen älterer Werke oder für neue Producte.

Es ist, wie oben berührt, eine unvermeidliche Folge der mündlichen Ueberlieferung, theils, dass innerhalb derselben Schule oder durch jede Reihe von Lehrern hindurch die älteren Vorträge oder Werke verändert werden oder verschwinden mussten, nachdem neuere aufgekommen waren; theils auch dass es nur die späteren Werke sein konnten, welche bis auf die Zeit der schriftlichen Aufzeichnung herab gelangen und dadurch in sicherer Weise, als durch das Gedächtniss von Lehrern und Schülern, der Zukunft aufbewahrt werden konnten. Die Grundlage dieser Werke bildet indessen der von den Reihen der Geschlechter aufgesammelte Stoff, von welchem sie die letzte Darstellung gegeben, und sie haben mitunter zugleich die Namen älterer Lehrer bewahrt und das Andenken an deren übereinstimmende oder abweichende Meinungen. Diese müssen eine gewisse Bedeutung für diejenige Zeit gehabt

haben, welche es für nöthig hielt, sie anzuführen; aber die Angabe derselben kann in der Regel nicht gegründet gewesen sein auf selbständige Beobachtungen derselben Zeit, welche uns das Andenken an sie überliefert hat*). Was dergestalt über andere angeführt wird, hat meistens einen Theil des gesammelten Kenntnissstoffes ausgemacht, so dass es eine allgemein bekannte Thatsache geworden war, die von Geschlecht zu Geschlecht in einer einzelnen Schule oder in mehreren gleichzeitigen überliefert wurde, dass dieser oder jener Lehrer einer gewissen Anschauung gehuldigt, eine gewisse Beobachtung gemacht habe, der Urheber eines gewissen vielleicht allgemeinen Gebrauches gewesen sei u.s.w. Die Namen, welche so angeführt werden, können nicht unbedeutenden Personen ohne Ansehen und Einfluss angehört haben; denn deren Worte hatten kein Gewicht bei der Mitwelt und gelangten nicht auf die Nachwelt. Die Namen müssen im Gegentheil grade Männern von grossem Ansehen angehört haben, deren Worte ein solches Gewicht in ihrem eigenen Lehrkreise und bei ihren Zeitgenossen hatten, dass sie für die folgenden Geschlechter eine hinlängliche Bürgschaft der Wahrheit sein konnten, wo ein Zweifel vorhanden war oder sein konnte**). Ausserdem ist es natürlich, dass ihre Namen nur an die einzelnen Thatsachen geknüpft blieben, für deren Wahrheit sie als Bürgschaft dienen sollten, während im Uebrigen das Andenken an ihr Leben, Lehre und Wirken in der allgemeinen Gleichgültigkeit gegen die Bedeutung des individuellen Lebens verschwand, ohne eine Spur in der gemeinschaftlichen Wissensmasse zurückzulassen. Die

---

*) So muss die Zeit, aus welcher Manu's Gesetzbuch stammt, darüber einig gewesen sein, dass die Verbindung eines Brahmanen mit einem Çûdra-Mädchen eine Sünde sei, aber dabei uneinig darüber, unter welchen Umständen diese Sünde unsühnbar wurde, indem man sich auf die Anschauungen verschiedener Lehrer stützte, da Atri und der Sohn des Utathya (Ucathya, Gautama) behauptet haben, dass sie es sogleich bei der Eingehung einer solchen Verbindung werde, während dies nach Çaunaka's Meinung bei der Geburt eines Sohnes eintrat, oder nach Bhrigu erst bei einem Enkel. Der Verfasser von Manu's Gesetzbuch schliesst sich an Çaunaka an und fügt hinzu, dass unter solchen Umständen in diesem Leben keine Sühne des begangenen Verbrechens möglich ist (Mn. 3, 16—19).

**) Die meisten Nennungen von Lehrern geschehen desshalb, wieied Commentatoren häufig sagen: âdarârtham, pûjârtham, aus rücksichtsvoller Ehrerbietigkeit gegen sie.

Männer, welche in dieser Weise genannt werden, müssen im Allgemeinen ältere gewesen sein, einige können sogar bedeutend älter gewesen sein als die Zeit, aus welcher das Andenken an sie bis auf uns gekommen ist.

Da zuweilen widerstreitende Meinungen verschiedener Lehrer in solcher Weise angeführt werden, dass die Priorität des einen vor dem anderen daraus hervorgeht, so wird es möglich, eine und die andere Reihenfolge von Lehrern aufzustellen, die nach einander gelebt und gewirkt haben. Dies ist indessen mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden; es ist nämlich meistens so gut wie unmöglich, sich über die Richtigkeit der Angaben in Rücksicht auf Inhalt und Namen zu vergewissern; und selbst in den einzelnen Fällen, wo wir noch Werke haben, die den Namen desselben Lehrers führen und gewiss auch als von diesem herrührend angesehen werden dürfen, können wir aus ihnen keine entscheidenden Beweise für oder gegen die Richtigkeit der Angabe hernehmen. Solche Werke sind nämlich, wie früher bemerkt, wenn auch eine hervorragende, so doch nur eine einzelne Seite der ganzen Lehrthätigkeit des Betreffenden, und sie sind jedenfalls durch das Gedächtniss und die Tradition vieler Geschlechtsmitglieder hindurchgegangen, ehe sie bis auf uns herabgekommen sind. Wir können daher nicht hoffen, in dem was erhalten ist, alles zu finden, was dieser Lehrer vorgetragen oder was die Tradition ihm beigelegt hat, so dass es nichts Auffallendes oder überhaupt kein Beweis gegen die Richtigkeit der Angabe ist, wenn sie sich nicht in dem erhaltenen Werke findet*). Dazu kommt, was auch nicht auffallend ist, dass zwei Werke zuweilen

*) Hiefür will ich nur ein Beispiel anführen, welches zugleich eine andere Schwierigkeit bezeichnet. Im Rigveda finden sich einige wenige halbe Verszeilen, welche alle bis auf eine Ausnahme in der Mitte oder am Schlusse von Hymnen nach vollständigen Versen vorkommen. Ueber diese bemerkt Çaunaka (Prâtiç. 17, 28. 26. Journ. Asiat. 12, 332), dass einige sie für selbständige Verse angesehen haben und dass dies namentlich von fünf bestimmten angenommen wird, obgleich auch jeder von diesen mit dem vorhergehenden Verse verbunden werden könne (als adhyâsa), dass aber Yâska nur die eine halbe Verszeile als selbständigen Vers anerkannt habe, welche sich zu Anfang von Rigv. 10, 20 findet. Eine solche Bemerkung findet sich nicht in unserem Texte von Yâska's Nirukta. Çaunaka's Worte lauten inzwischen: iti vai yâska*h* und R. Roth, welcher den Vers in seiner Ausgabe des Nirukta 1852 (Einl. XI) anführt, hat geglaubt, dass damit nicht Yâska sondern Vaiyâska

gegenseitig die Namen ihrer Verfasser anführen, oder dass ein jüngerer Lehrer zuweilen als Auctorität in einem Werke genannt wird, welches von einem älteren ausgegangen ist*). Auch dies ist eine directe Folge des Wesens der mündlichen Ueberlieferung; denn wie genau auch ein Schüler sich den Vortrag eines Lehrers eingeprägt haben mochte, und wie sorgfältig er auch bemühet gewesen, denselben unverändert zu bewahren, so konnte es doch nicht gänzlich vermieden werden, dass er (oder sein Schüler nach ihm) anderswoher Vorstellungen und Beobachtungen nahm, welche unwillkürlich Ausdruck fanden, wenn er den Vortrag des Lehrers wiedergab. Für diese Fälle ist es nicht nothwendig anzunehmen, dass sie auf einem Missverständnisse beruhen oder von einem Gedächtnissfehler herkommen; obgleich so etwas wohl zuweilen stattgefunden haben mag, wie es stattgefunden haben muss, wenn man Angaben findet, welche gradezu gegen das sonst überlieferte streiten; obschon wir dabei ausser Stande sein können, zu entscheiden, ob der Fehler von demjenigen begangen sei, von welchem die einzelne Angabe herrührt, oder eher von dem, welcher den ursprünglichen Vortrag vollständiger und in grösserem Umfange wiedergegeben und überliefert hat**). Für die Beurtheilung dieser Angaben kann es keine allgemeine Regeln geben; selbst bei solchen, die sich in demselben Werke finden, muss dies für jede einzelne für sich geschehen, unabhängig von der anderen, und die Beurtheilung wird dadurch noch mehr erschwert, dass

---

gemeint sei, welcher sonst nirgends erwähnt gefunden ist. Dagegen giebt Ch. Regnier, der Herausgeber des ganzen Prâtiçâkhya (Journ. Asiat. 1859), den Namen als Yâska (vai ist eine Nachdrucks-partikel), ohne Roth's Erklärung zu erwähnen und ohne den Commentar zu diesem Verse mitzutheilen (Journ. As. 12, 359).

*) So soll âçvalâyana, welcher aus Çaunaka's Schule hervorgegangen ist, in der B*r*ihaddevatâ genannt sein, welche dem Çaunaka zugeschrieben wird (nach A. Kuhn in Ind. Stud. 1, 104); aber nach dem, was da aus diesem Werke angeführt ist, muss die Form desselben aus einer viel jüngeren Zeit stammen, wo die populäre Darstellungsweise allgemein war oder zu werden begann.

**) Nach dem, was M. Müller in den Var. Lect. zum dritten Bande des Rigveda, p. XXII, aus Sha*d*guruçishya's Commentar angeführt, hat Parâçara gesagt, dass Yâska das Wort çunâsîra (im Sing.) durch Indra erkläre, während Çâkapû*n*i es durch Sonne und Indra wiedergebe. Aber im Nirukta (9, 40) steht das Wort im Dualis çunâsîrau in einem Verse Rv. 4, 57, 5 und wird dort durch Wind und Sonne gedeutet.

so weniges von dem, was wir wirklich noch übrig haben, bis jetzt vollständig veröffentlicht worden ist.

Die Andeutungen, welche jene Angaben darbieten über das Zeitverhältniss der genannten Männer, welche an verschiedenen Stellen angeführt werden, sind freilich sehr schwach und unbestimmt; aber wir haben doch nichts anderes als dieses in Verbindung mit dem Gange der Entwickelung in seinen Hauptzügen, worauf wir uns stützen könnten, wenn wir uns eine Vorstellung machen wollen von der Ausdehnung der Zeiträume, in denen die Entwickelung vor sich gegangen. Der älteste Zeitpunkt in der älteren Geschichte Indiens, der sich mit Sicherheit bestimmen lässt, ist Candragupta's und Açoka's Zeitalter; aber wir haben nichts, was diese an ihre Brahmanische Mitwelt anknüpft. Dagegen haben wir einen anderen und wenigstens einigermassen sicheren Ausgangspunkt in der Sprache, da wir diese auf drei Entwickelungsstufen, in drei Sprachaltern kennen: aus dem ältesten haben wir die Sprachformen in den ältesten Vedaliedern; die Sprache des zweiten Zeitalters ist die, welche später den Namen Sanskrit bekam, im Gegensatz gegen die vom Sanskrit abgeleiteten Volkssprachen, welche mit einem gemeinschaftlichen Namen Prâk*r*it genannt wurden und welche wir in Açoka's Inschriften angewandt finden, der uns die ersten Proben der Sprachform im dritten Zeitalter giebt; und jede dieser drei Sprachformen ist in ihrem Zeitalter die allgemeine Umgangssprache gewesen. Das erste Sprachalter (die Vedasprache) unterscheidet sich von dem zweiten (Sansk*r*it) durch einen viel grösseren Reichthum von Beugungsformen, der mit der Zeit abnahm und durch einen in mancher Hinsicht eigenthümlichen Wortvorrath, der einem anderen Platz machte in dem zweiten Zeitalter, welches seinerseits dagegen keine Beugungsform hat, die sich nicht zugleich in dem älteren Zeitalter fände. Da indessen die Vedalieder aus verschiedenen Zeiten sind, jedes in der Sprachform seiner Zeit gedichtet, und da die mündliche Ueberlieferung, ungeachtet der Treue, mit welcher man sich bemühete, die heiligen Lieder in ihrer ursprünglichen Form zu bewahren, dennoch ihren Einfluss geübt haben muss auf die Erneuerung der Sprachform, wo sich dieselbe nicht auf den Versbau stützte, namentlich so lange man sich nicht des Unterschiedes bewusst war, so gehen die beiden ersten Zeitalter der Sprache unmerklich in einander über, und

wie ausgeprägt auch beide Extreme sind, ist es doch nicht möglich, in ihren Litteraturen eine bestimmte Grenzlinie zu ziehen, oder bei jedem einzelnen Liede mit Sicherheit zu entscheiden, welchem Sprachalter es angehöre. Anders verhält es sich in Rücksicht auf das dritte Sprachalter; dieses unterscheidet sich von dem zweiten namentlich durch den Verlust mehrerer Laute (*r*, ai, au, ç, sh, *h*), durch einen ausgedehnteren Gebrauch anderer (ñ, *t*, *d*, *n*, l) und durch eine Abschleifung des Scharfen und Harten, sowohl in den Beugungsendungen, wie in den Wörtern selbst, welche zum Theil in einer Assimilation zusammenstossender Consonanten hervortritt; aber alle Wörter und alle Formen weisen auf das zweite Sprachalter zurück und setzen dasselbe voraus. Der Unterschied zwischen beiden ist deutlich und in die Augen fallend, und das grade deshalb, weil wir die zwischenliegenden Glieder nicht kennen, welche auch hier den Uebergang gemacht und unmerklich die ältere Sprachform in die jüngere umgebildet haben. Nun geht es aus Açoka's Inschriften selbst hervor, dass seine Zeit, oder etwa 250 v. Chr. G., ganz dem dritten Sprachalter angehörte, und dass deren Sprachform in drei oder mehreren Dialekten die allgemeine Umgangssprache über das ganze Arische Indien war. Aelter muss daher die Uebergangszeit sein, aus welcher keine sichere Denkmäler erhalten sind*), und noch älter also die Zeit, wo die allgemeine, natürliche Umgangssprache das Sanskrit war, so wie es in Pâ*n*ini's Sammlung grammatischer Regeln geschildert ist. Die Entwickelung der Sprache schreitet stetig und unmerklich vorwärts, erstreckt aber nicht ihren Einfluss auf alle Menschen in gleichem Grade, so dass die gebildeten Stände, und hier namentlich der in der Ueberlieferung der Väter unterrichtete Theil der Brahmanen, die Reinheit der Sprache länger bewahrt haben wird, als die ungebildeten. Aber ehe dies überhaupt geschehen konnte, muss man eine Schutzwehr gehabt haben gegen die fortschreitende Entwickelung, welche im Verhältniss zu der älteren Stufe eine Entartung ist; man muss im Besitz von Mitteln gewesen sein, in dem einzelnen Falle zu ent-

*) Hierauf kann vielleicht die Sprachform im Râmâyana und Mahâbhârata zurückgeführt werden, welche zuweilen eine beginnende Gleichgültigkeit oder Nachlässigkeit im Gebrauch gewisser Beugungsformen zeigt; sie muss aber jedenfalls auf den ersten Anfang der Uebergangszeit zurückgeführt werden.

scheiden, welches die ältere und daher richtigere Sprachform sei, und welches nicht. Die Sprache muss so zu sagen auf einem gewissen Punkte ihrer Entwickelung festgehalten und zum Gegenstande grammatischer Behandlung gemacht worden sein, ehe sie über diesen Punkt hinausgeschritten war, um so viel mehr, als man gar keine schriftliche Litteratur hatte, in welcher man bis auf einen gewissen Grad eine Erklärung des Sprachgebrauches der Väter suchen konnte, und als man allein darauf hingewiesen war, seinen Stoff aus dem Munde des Sprechenden zu entnehmen. Dies zeigt sich auch an dem Sprachstoffe, der sich bei Pâ*n*ini findet; denn dieser geht so in die feinsten Nüancen der Sprache und enthält so specielle Angaben über Einzelheiten*), dass er offenbar auch in einer Zeit gesammelt sein muss, wo diese Sprache noch gesprochen wurde, nicht von einem einzelnen Stande von geringem Umfange, sondern allgemein wenigstens von der grösseren Mehrheit und wo die fortschreitende Entwickelung oder Entartung noch nicht über sehr enge Grenzen hinausgegangen sein musste. Pâ*n*ini ist nicht der älteste Indische Grammatiker; er selbst nennt mehrere Vorgänger und grammatische Schulen. Die sprachlichen Untersuchungen waren nämlich ausgegangen von der Auslegung der Vedalieder; man merkte sich die diesen eigenthümlichen Wörter und Beugungsformen, welche von der gewöhnlichen Sprache abwichen, die in ihrer damaligen Gestalt auch nicht anders als bhâshâ, „Sprache,“ „Umgangssprache,“ genannt wurde, oder laukika, „der Welt (loka) angehörig,“ und diesen beiden Worten wird da entgegengesetzt: chandas, adhyâya oder die anderen Ausdrücke, welche von den Vedaliedern gebraucht werden**). Von da ging man über zur Behandlung

---

*) z. B. dass der Vokal in der Fragepartikel nu gedehnt wird (pluta ist) an der ersten Stelle, wo ein Zweifel ausgedrückt werden soll, so dass man sagt: ahir nû rajjur nu ob das wohl eine Schlange ist oder ein Strick? 8, 2, 98; dass man in der gewöhnlichen Sprache catúrbhis und caturbhís betont, aber in den Vedas nur catúrbhis, 6, 1, 180; dass man in höhnischer Rede sagen kann: na tvâ*m* tri*n*âya manye, und: na tvâ*m* tri*n*am manye, dagegen bei der anderen Beugungsweise derselben Wurzel nur: na tvâ*m* tri*n*am manve, 2, 3, 17. u. s. w.

**) In Yâska's Nirukta wird so dem Ausdrucke bhâshâyâm entgegengesetzt: anv-adhyâyam, 1, 4. 5; Wörter und Wurzeln, die in der Umgangssprache vorkommen, heissen bhâshika, 2, 2; laukika, 1, 16; „in der Umgangssprache vorkommen“ wird ausgedrückt durch die Wurzel bhâsh, 2, 2.

der Sprache in ihrer Totalität und suchte sich Rechenschaft zu geben von der ganzen vorhandenen Verschiedenheit und dem gegenseitigen Verhältniss zwischen beiden Sprachformen, welche, wie man sah, in ihrem Wesen identisch waren*) und nur verschiedenen Zeitaltern, der Vergangenheit und der Gegenwart angehörten. Pâ*n*ini behandelt daher auch die Sprachformen beider Zeitalter zugleich; seine Regeln beziehen sich auf beide, wenn sie nicht ausdrücklich auf eines derselben beschränkt werden, was am häufigsten für den Gebrauch der Vedasprache geschieht, da diese einen grösseren Reichthum von Beugungsformen besitzt, als die gewöhnliche Sprache. Seltener bildet diese letztere eine Ausnahme von einer allgemeinen Regel, aber wo dies ausdrücklich erwähnt ist, wird sie ebenfalls bloss bhâshâ, Umgangssprache, genannt**). Es zeigt sich auch kein Streben, diese Umgangssprache auf ältere Formen zurückzuschrauben, selbst wo dies leicht geschehen konnte***); im Gegentheil, man nahm sie, wie man sie vorfand, und da die Entwickelung, deren Wirkungen so deutlich im folgenden Sprachalter auftreten, schon begonnen hatte sich zu äussern, wurden die dadurch hervorgebrachten Formen, deren Uebergang man sah, als gleichberechtigt mit den älteren anerkannt oder sogar als die allein richtigen vorgezogen †).

Ueber Pâ*n*ini selbst wissen wir sehr wenig. Sein Geschlecht soll heimisch gewesen sein in einem kleinen Dorfe Çalâtura, in der Nähe von Purushapura (Peshavar) im Lande Gandhâra, und er hiess daher Çâlâturîya ††), und die Sage hierüber hörte auch der Chinesische Pilgrim Hjun-thsang, als er (um 630 n. Chr. G.)

---

*) Darum behauptet Yâska gegen Kautsa die Bedeutsamkeit der Vedalieder, çabda-sâmânyât, 1, 16.

**) bhâshâyâm bei Pâ*n*. 3, 2, 108; 4, 1, 62; 6, 1, 180; 3, 20; 7, 2, 88; 8, 2, 98. Der Commentar erklärt es durch loke „in der Welt".

***) z. B. wenn die Vedasprache im Dualis der persönlichen Pronomen den Nom. vom Accus. unterscheidet: âvam, âvâm, yuvam, yuvâm, während die Umgangssprache nur eine Form für beide kennt: âvâm, yuvâm, Pâ*n*. 7, 2, 87. 88.

†) z. B. der beginnende Uebergang des r in l und das daher rührende Schwanken im Gebrauche, Pâ*n*. 3, 2, 18—22 (Man konnte sagen: nigirati und nigilati, parigha und paligha; aber nur nigîryate, jegilyate; so auch nur palây, obgleich es von parâ-ay herkommt).

††) Die Ableitung des Wortes bei Pâ*n*. 4, 3, 94.

diesen Ort besuchte. Er führt ausserdem den Namen Dâkshiputra oder Dâksheya, nach seiner Mutter, wie es heisst*). Auch von seinem Wohnorte weiss man nichts; man hat einerseits die Vermuthung aufgestellt, dass es Pâtaliputra im Ostlande gewesen sei**), andererseits, dass er sich vorzüglich im Nordlande aufgehalten habe***). Er hat zwei Klassen von Grammatikern benutzt, welche er, ohne einzelne von ihnen zu nennen, unter dem gemeinsamen Namen: die nördlichen und die östlichen, anführt, von denen die letzteren eine eigenthümliche und von der seinigen etwas abweichende Terminologie hatten†); ausserdem hat er mehrere andere Grammatiker benutzt, welche er mit Namen anführt. Sie werden alle als Gewährsmänner für diejenigen Regeln angeführt, an welche sie geknüpft werden und welche gewöhnlich sehr feine Nuancen der Sprache betreffen, sowohl wenn ihre Bestimmungen als allgemein gültig betrachtet werden††), als wenn sie als gleichberechtigte anderen gegenüber aufgestellt werden, ohne dass Pâ*n*ini sich darauf einlässt, zwischen ihnen zu entscheiden†††). Es geht daraus hervor, dass Pâ*n*ini's

---

*) Böhtlingk's Ausgabe Th. 2., Einl. S. 8 u. f.

**) Lassen, Ind. Alterth. 2, 476, weil er den höchsten Werth auf die östlichen Grammatiker gelegt zu haben scheint.

***) A. Weber, Ind. Stud. 4, 89, auf Grund der speciellen topographischen Angaben in seinem Werke, z. B. über die Benennung von Brunnen nördlich vom Flusse Vipâç (4, 2, 74); aber diese Angaben, wie auch die von Lassen und Böhtlingk (Pân. Th. 2, Einl. S. 5) hervorgehobene Erwähnung der Bildung von Namen östlicher Völker und Oerter können aus den von ihm gekannten und benutzten Grammatikern herrühren. Man könnte eher annehmen, dass er im Mittellande zu Hause gewesen, für dessen Grammatiker er keinen gemeinschaftlichen Namen hat. Im Commentare zu 4, 2, 109 wird von Mathurâ nicht gesagt, dass es eine östliche Stadt sei (Ind. Alterth. 2, 476. n.), sondern nur, dass es eine nördliche sei.

†) Böhtlingk, Pâ*n*. Bd. 2, Einl. S. XII und „Ueber den Accent im Sanskrit", S. 64.

††) z. B. Senaka wird (5, 4, 112) als Gewährsmann dafür angeführt, dass man sowohl upagiri wie upagiram „am Berge" sagt.

†††) z. B. die östlichen bilden von ço*n*a, roth, das Femin. ço*n*î, andere dagegen ço*n*â 4, 1, 43. Die nördlichen sagen, dass Namen für Nachkommen aus zusammengesetzten Stammwörtern, die sich auf sena endigen, durch die Endung i gebildet werden, aber andere sagen, durch die Endung ya, wie Hârishe*n*i oder Hârishe*n*ya, 4, 1, 152. 153; jene bilden die Zusammensetzung mâtara-pitarau, andere mâtâpitarau, Mutter und Vater d. h. Eltern 6, 3, 32.

Stoff aus verschiedenen Gegenden stammt, vom Nordlande bis zum Ostlande, sei es nun, dass er ihn an einer Stelle vollständig, vielleicht lange vorher gesammelt vorfand, oder dass er selbst sammelte, was er auf eigenen Reisen bei verschiedenen Lehrern und an verschiedenen Stellen gefunden hatte, und dies durch eigene Beobachtungen vervollständigte. Beide Fälle sind möglich; aus dem Alter des Sprachstoffes folgt daher nicht gradezu sein Zeitalter. Aber die Anordnung und Darstellung des Stoffes darf man, sofern die ganze Tradition in dieser Hinsicht irgend Werth hat, sicher ihm zuschreiben und wenn man auf die ganze Behandlung des Stoffes sieht, namentlich auf die vielen Bestimmungen über äusserst specielle Erscheinungen, besonders über die Betonung einzelner Wörter und Formen, welche auf einer späteren Entwickelungsstufe verschwunden ist, und mit denen das Gedächtniss nicht beschwert zu werden brauchte, wenn nicht die lebende Sprache es gradezu verlangt hätte, so wird es wahrscheinlich, dass sein Leben in das zweite Zeitalter der Sprache, oder eine geraume Zeit vor 250 v. Chr. G. gefallen ist, und diese Annahme wird bestärkt durch eine Angabe, die an sein Werk geknüpft ist und welche ausserdem die einzige bis jetzt bekannte ist, durch welche sein Zeitalter annäherungsweise bestimmt werden kann. Er erwähnt (4, 3, 105) alte Brâhma*n*as, und als Beispiele neuerer führt er die von Yâjnavalkya vorgetragenen an, welche, wie eine Bemerkung Kâtyâyana's ausspricht, so genannt werden: tulyakâlatvât, „weil sie ungefähr aus derselben Zeit waren," woraus folgt, dass Pâ*n*ini ungefähr gleichzeitig mit Yâjnavalkya war, aber doch etwas jünger.

Çâka*t*âyana behauptet, dass einige wenige Wurzeln auf â die 3. plur. Imperf. auf -us bilden, andere dagegen auf -ân, wie ayus, avus oder ayân, avân 3, 4, 111; die Wurzeln rud und vier andere bilden die 2. und 3. sing. Imperf. auf -îs und -ît, aber nach Gârgya und Gâlava auf -as und -at, wie arodîs und arodas, arodît und arodat 7, 3, 98. 99 u. s. w. Solche abweichende Bestimmungen können von dem Schwanken herrühren, welches so oft in kleinlichen Einzelheiten selbst in sehr ausgebildeten Sprachen stattfindet, aber sie können auch durch eine dialektische, locale Verschiedenheit veranlasst sein, die indessen, da solche Angaben bei Pâ*n*ini an Zahl sehr gering sind, in der Zeit, in welcher der an verschiedenen Stellen gesammelte Sprachstoff verglichen und geordnet wurde, sehr unbedeutend gewesen sein muss.

Yâjnavalkya war einer der berühmtesten Lehrer Indiens, er stiftete oder vollendete die Stiftung*) einer neuen Schule für Adhvaryu-Priester (Vâjasaneyin), die sich von den älteren Schulen (Caraka) scharf trennte und in bestimmten Gegensatz gegen dieselben trat. Hiedurch bekam der für Advaryu-Priester überlieferte Stoff eine neue Ordnung, welche bald solche Aufnahme fand, dass sie in den Ruf kam, eine Offenbarung der Sonne zu sein, und der in der neuen Schule vorgetragene Yajurveda wurde deshalb auch çukla „der helle, weisse", genannt, im Gegensatz gegen den schwarzen (k*r*ish*n*a), welches der Name für den früheren wurde, der in den älteren Schulen vorgetragen wurde. Die Brâhma*n*as, welche Yâjnavalkya vortrug, sind das zu dem weissen Yajurveda gehörende Çatapatha-brâhma*n*a. Er hielt sich bei Janaka auf, welcher König in Videha oder Mithila und ein freigebiger Beschützer gelehrter Brahmanen war, die sich daher an seinen Hof begaben und mit welchen er sich in theologische und philosophische Untersuchungen einliess, deren Andenken auch in die populäre Sagengeschichte aufgenommen wurde. Mithila ist ausserdem berühmt als Buddha's Geburtsland, und hier eben so wie in dem angrenzenden Magadha fand seine Lehre schnell willige Aufnahme, nach den Buddhistischen Berichten, welche ausführlich sind in der Schilderung von Buddha's Zeit und der nächstfolgenden. In diesen Berichten werden Janaka und Yâjnavalkya gar nicht genannt, ebensowenig berührt Yâjnavalkya Buddha's Lehre, obgleich dieser die Bedeutung und den Nutzen des Opferdienstes gänzlich leugnete. Da wir ausserdem bei Yâjnavalkya den Brahmanischen Glauben in seinem älteren Zustande finden, frei von jeder Einwirkung des Volksglaubens, welcher nach dem Auftreten des Buddhismus sich auch bei den Brahmanen so stark geltend machte, so ist es wahrscheinlich, was auch Niemand geleugnet hat, dass das Zeitalter Yâjnavalkya's und Janaka's vor das des Buddha gefallen ist. Aber auf der anderen Seite, da Yâjnavalkya bekannt war als der, welcher ein neues Brâhma*n*a vorgetragen hatte, und er folglich zu den letzten gehört haben muss, die in dieser Richtung auftraten, da ferner

*) Im Commentare zu Pâ*n*. 4, 3, 106 wird ein Text, vorgetragen von Vâjasaneya, genannt, dessen Schule Vâjasaneyin hiess und der daher verschieden gewesen zu sein scheint von Yâjnavalkya, der in der vorhergehenden Regel genannt ist, obgleich er auch diesen Namen führt.

Janaka, allerdings nur zufolge einer Tradition im Mahâbhârata (12, 7886 u. f.), gleichzeitig mit Pancaçikha Kâpileya war, einem Schüler des âsuri und einem der frühesten Lehrer der zuerst von Kapila vorgetragenen Sânkhya-Philosophie, auf welche Buddha's Lehre sich in vieler Hinsicht stützte, so ist es auch wahrscheinlich, dass deren Zeitalter sich der Zeit Buddha's nähert.

Ueber die Zeit von Buddha's Tod hat man viele und abweichende Angaben, welche zeigen wie gross die Ungewissheit ist, welche über diesen Punkt in den verschiedenen Zweigen der Buddhistischen Kirche herrscht. Hier ist es indessen hinreichend, zwei Angaben zu erwähnen, welche beide der älteren Zeit angehören. Die nördlichen Buddhisten in Indien geben einen Zeitraum von 110 Jahren an, von Buddha's Tod bis auf die Abhaltung des Concils in Pâ*t*aliputra unter dem Könige Açoka, oder bis auf die grosse Ketzerei, welche in Vaiçâli auftrat *). Danach würde also Buddha's Tod ungefähr in das Jahr 360 – 370 vor Chr. G. fallen. Dagegen wird dies Ereigniss in das Jahr 543 vor Chr. G. gesetzt in der Singhalesischen Zeitrechnung, deren Ausgangspunkt es ist, was auch allgemein als das richtige angenommen worden ist. Diese Zeitrechnung gründet sich indessen auf Berechnungen, die später auf Ceilon angestellt worden sind, wodurch die Einführung des Buddhismus auf der Insel, welche im 18. Jahre nach der Salbung des Açoka statt fand, nach den Daten, welche die Singhalesische Geschichte darbot, in ein Jahr gesetzt wurde, welches dem Jahre 307 vor Chr. G. entspricht. Aber bei dieser Berechnung beging man einen Fehler von etwa 50—60 Jahren, um welche dies Ereigniss und Açoka's Zeitalter zu weit in der Zeit zurückgeschoben sind. Für den vorhergehenden Zeitraum benutzte man Daten aus der Geschichte Magadha's, und danach rechnete man 236 Jahre bis zur Einführung des Buddhismus, oder 235 bis zur Abhaltung des Concils in Pâ*t*aliputra und 218 Jahre bis zu Açoka's feierlicher Salbung. Aber auch hiebei, glaube ich, hat man wesentliche Fehler begangen. Die Singhalesischen Berechnungen gehen davon aus, im Gegensatz gegen die nördlichen, theils dass die Ketzerei in Vaiçâli 100 Jahre nach Buddha's Tode, in König Kâlâçoka's zehntem

*) Csoma Körösi, Analysis of the Dulva, in den Asiat. Researches, XX. p. 41 und 92.

Jahre auftrat und zuerst zur Einsetzung eines Schiedsgerichtes von acht Priestern führte und danach zur Abhaltung eines grossen Concils an demselben Orte, welches der nördlichen Kirche unbekannt ist; theils darauf, dass 118 Jahre später dem Buddhistischen Glauben ein neues Unglück zustiess, worauf unter Dharmâçoka, dessen früherer Name Ca*nd*âçoka war, ein Concil in Pâ*t*aliputra abgehalten wurde, das dritte für die Singhalesische, das zweite für die nördliche Kirche. Man ist meistens geneigt gewesen anzunehmen, dass die nördlichen Buddhisten die beiden Açokas, Kâlâçoka und Dharmâçoka, in einen zusammengeschmolzen haben. und dass die Singhalesischen Angaben in diesem Punkte um so viel eher als glaubwürdig angesehen werden könnten, als sie allerdings durch den eigenen Sohn des letzten Açoka, Mahendra, welcher der erste Apostel der Insel war, nach Ceilon gebracht waren. Indessen darf nicht übersehen werden, dass seine Erzählungen lange nur durch mündliche Ueberlieferung bewahrt wurden, allen Zufällen derselben preisgegeben. Die Uebereinstimmungen, welche sich in den Berichten über die beiden Açokas finden, sind so gross, dass es mir weit wahrscheinlicher vorkommt, dass man auf Ceilon den einen Açoka in zwei zertheilt hat, indem nämlich der in Vaiçâli eingesetzte Ausschuss allmälig zu einem Concil anschwoll, welches von 700 Arhats unter Anwesenheit von 1,200,000 Geistlichen abgehalten wurde. Da ferner in dem von den Singhalesen angegebenen Jahre 118 nach ihrem zweiten Concil, in welchem ein kirchliches Unglück eingetroffen sein sollte, kein anderes Ereigniss genannt wird, als König Açoka's Salbung, während ungefähr in seinem zehnten Jahre eine kirchliche Verwirrung erwähnt wird, so vermuthe ich, dass dies dieselbe ist wie die Ketzerei in Vaiçali, und dass die 118 Jahre der Singhalesen ursprünglich ebenso, wie die 110 Jahre der nördlichen, die Zeit von Buddha's Tod und dem ersten Concil in Râjag*r*iha bis zur Ketzerei in Vaiçâli oder vielleicht eher bis zum Concil von Pâ*t*aliputra angaben. Nach dieser Ansicht würde Buddha's Tod ungefähr 100 Jahre vor Açoka's Salbung oder ungefähr in das Jahr 370 v. Chr. G. zu setzen sein, und sein erstes Auftreten etwas früher als 400 Jahre v. Chr. G. *).

---

*) In Rücksicht auf die nähere Entwickelung erlaube ich mir auch hier, auf die Oversigt for Vid. Selsk. Forh. 1860 zu verweisen.

Nach dem was oben bemerkt ist, muss nach dieser Annahme Yâjnavalkya's und Janaka's Zeitalter etwas früher gesetzt werden (ungefähr 450 v. Chr. G.), und Pâ*n*ini, welcher ungefähr gleichzeitig mit Yâjnavalkya war, aber etwas jünger, würde dann auch ungefähr gleichzeitig mit Buddha gewesen sein, so dass man mit aller Wahrscheinlichkeit annehmen darf, dass sein Zeitalter ungefähr 400 v. Chr. G. gefallen ist. Der Herausgeber des Pâ*n*ini, Böhtlingk, hat schon früher geglaubt, ihn etwa auf 350 v. Chr. G. ansetzen zu können *). Gegen diese Annahme ist die Einwendung erhoben worden, welche natürlich noch mehr gegen die jetzt vorgeschlagene gelten wird, dass Pâ*n*ini selbst ein eigenes Wort, yavanânî, erwähnt, mit der Bedeutung: Schrift der Griechen

---

*) Pâ*n*ini, Bd. 2. Einl. p. XI. Diesem hat sich sowohl Lassen angeschlossen (Ind. Alterth. 2, 474) wie M. Müller (Anc. Lit. 243), welcher auch auf die oben angeführte Bemerkung über Yâjnavalkya's ungefähre Gleichzeitigkeit aufmerksam gemacht hat (ebendaselbst p. 353), ohne jedoch daraus den nothwendigen Schluss zu ziehen, namentlich weil er, zum Theil auf die Singhalesische Zeitrechnung gestützt, Buddha's Todesjahr auf etwa 477 vor Chr. G. angesetzt hat. Aber obwohl jene Annahme von Böhtlingk ungefähr richtig sein dürfte, so ist doch die Quelle, aus welcher er sie geschöpft hat, von solcher Beschaffenheit, dass sie wohl eigentlich nur einem reinen Zufall zu verdanken ist, obgleich sie doch auch dient zu zeigen, dass man die Indische Tradition nicht durchaus verwerfen darf. Die Quelle ist nämlich der Kathâsarit-sâgara, eine Märchensammlung der Somadeva aus Kaschmir im 12. Jahrhundert. Ihr zufolge war Pâ*n*ini ein Schüler des Brahmanen Varsha in Pâ*t*aliputra, und etwas geistesschwach. Da er nicht den gebührenden Gehorsam leisten wollte und desshalb von Varsha's Frau fortgeschickt wurde, ging er in den Himâlaya um durch Kasteiungen Çiva's Gnade zu gewinnen, von dem er auch seine Grammatik empfing, durch welche er seinen Mitschüler Kâtyâyana Vararuci besiegte (4, 20), durch den aber Pâ*n*ini's Grammatik vollendet wurde (4, 88). Kâtyâyana war ein Freund von Nanda, König in Pâ*t*aliputra, und später, da Nanda's Körper nach seinem Tode wiederbelebt wurde durch die Seele eines anderen Mitschülers, wurde er Minister bei ihm und regierte unter dem Namen Yogananda (4, 94), bis es dem Minister des richtigen Nanda, Çaka*t*âla, welcher Unrath merkte, glückte, durch die Zauberei eines rachsüchtigen Brahmanen Câ*n*akya den Yogananda umzubringen und Nanda's Sohn, Candragupta, auf den Thron zu setzen (5, 108). Beide, Nanda und Candragupta, sind historische Personen. Nanda war der mächtige Fürst, welcher im Ostlande regierte, als Alexander in Indien war (326 v. Chr. G.); aber Candragupta war nicht sein Sohn. Uebrigens lassen die Buddhisten diese betrügerische Wiederbelebung mit Candragupta's Körper vor sich gehen (Turnour, Mahâvansa, Einl. p. 42).

(4, 1, 49), wo denn behauptet wird, dass diese Schrift vor der Zeit Alexander's des Grossen nicht solche Bedeutung für die Inder gehabt haben könne, dass es nothwendig für sie gewesen wäre, ein eigenes Wort zur Bezeichnung derselben zu bilden, sondern dass die Bildung eines solchen erst geraume Zeit nach Alexander natürlich sein konnte in den von den Griechen lange beherrschten Strecken Nord-Indiens, welche Pâ*n*ini's Vaterland waren *). Es ist indessen nicht gut, im voraus zu entscheiden, was eine Sprache in ihrer Launenhaftigkeit durch ein eigenes Wort auszudrücken beschliessen müsse und was nicht; die Frage kann hier nur sein, ob man annehmen darf, dass der Name der Griechen und ihre Schrift zu der Zeit in der Gegend bekannt gewesen sein könne, wo Pâ*n*ini entweder zu Hause war, oder von wo er seinen Stoff geholt hat. Dies kann bejahend beantwortet werden. Yavana, oder in der Alt-Persischen Form Yauna, war der Name, mit welchem Darius, Sohn des Hystaspes (521 bis 485), die Griechen in Klein-Asien und auf den Inseln bezeichnete **), und Gandhâra und Sindhu (Hindu) war ein Theil des Reiches dieses Königs, in dessen Inschriften wie auch von Herodot sie als solcher genannt werden. Von Gandhâra aus machte der Grieche Skylax seine Entdeckungsreise den Indus hinab, unter Darius. Gandhârer und Inder folgten dem Xerxes auf dem Zuge nach Griechenland, und die letzteren kämpften mit bei Plataeae (479). Die Bewohner dieser Gegenden hatten daher Gelegenheit, die Griechen und deren Eigenthümlichkeiten kennen zu lernen, und je weniger allgemein die Bekanntschaft mit der Schrift in Indien war, desto natürlicher kann die Bildung eines eigenen Ausdruckes für eine bestimmte Schriftart sein, welche ausserdem in ihrem Wesen bedeutend abwich von den anderen Arten, die in den nächsten Nachbarländern gebräuchlich waren, wie auch von der Art, welche später im Nordlande in allgemeinen Gebrauch kam und vielleicht schon damals Eingang zu finden begonnen hatte. Im Lande Gandhâra sollen, wie oben

---

*) A. Weber, Indische Studien 4, 89.

**) Darius' Inschr. v. Persepolis, Zeile 18 und v. Nakshi Rustam 2. 24. Nach Herodot's Steuerliste gehörte Gandhâra und die Sattagyden (Thatagush) nebst anderen zu der siebenten Satrapie 3, 91. Skylax 4, 44. Die Gandhâren mit Xerxes 7, 66. Die Inder bei Plataeae 8, 113. 9, 31.

bemerkt, Pâ*n*inis Vorfahren heimisch gewesen sein und jedenfalls hat er die Grammatiker des Nordlandes gekannt und benutzt, von denen er, wo auch seine Heimat gewesen sein mag, gradezu jenen Ausdruck für die Schrift der Griechen genommen haben kann *).

Zu Pâ*n*ini gehört eine Reihe von anderen Regeln unter dem Namen Vârtika, welche einige seiner Regeln, die zu allgemein sind, beschränken und andere zu beschränkte erweitern, und welche ausserdem häufig Ausnahmen und Zusätze mittheilen, die im Hauptwerke übergangen sind. Ein Theil dieser Zusatzregeln wird dem Kâtyâyana als Verfasser zugeschrieben. Einige derselben enthalten indessen nichts anderes als was aus der näheren Erklärung der betreffenden Regel folgen würde und was daher zu der ursprünglichen Erklärung und Deutung gehört haben kann, welche das nothwendige Supplement jeder Sûtra-Sammlung war **), so dass, was in dieser Hinsicht von Kâtyâyana ausgeht, ist, dass er die mitgetheilte Erklärung in die Sûtra-Form gebracht hat, um es dadurch leichter dem Gedächtnisse einzuprägen. Aber ein anderer Theil bezweckt Berichtigungen in Pâ*n*ini's Regeln und Zusätze zu denselben ***), und was hier mitgetheilt wird, kann

---

*) Dieselbe Regel Pâ*n*ini's (4, 1, 49) enthält einen Beitrag zur Schilderung des Götterglaubens in seiner Zeit. Es werden dort ausser Indrâ*n*î und Varu*n*ânî, den Gattinnen des Indra und Varu*n*a, noch vier andere weibliche Namen genannt: Bhavânî, Çarvâ*n*î, Rudrâ*n*î und M*r*i*d*ânî, welche alle Namen der Gattinn Çiva's wurden.

**) z. B. dass das oben erwähnte Wort yavanânî (4, 1, 49) nicht die Frau eines Yavana bedeutete, wie Indrâ*n*î (4, 1, 48), sondern die Schrift der Yavanas; dass yavânî schlechtes Korn, himânî strenge Kälte, ara*n*yânî ein grosser Wald war; dass in 3, 2, 24 die Bildung stambakari von vrîhi, Reiss, gebraucht werden kann, und sak*r*itkari von vatsa einem Kalbe, u. s. w.

**) z. B. es wird gesagt, in 3, 1, 80 müsse dhinvi-k*r*i*n*vyor verbessert werden in dhivî-k*r*ivyor. In 3, 1, 84 wird eine Veda-Eigenthümlichkeit auf die 2 pers. Impr. (g*r*ibhâya) beschränkt, aber ein Vârtika erweitert dieselbe auf andere Personen und Zeiten; dagegen wird die Regel 7, 1, 69, über die Einschiebung eines m in zwei Formen der Wurzel labh, auf den Fall beschränkt, dass diese Wurzel nicht mit einer Präposition verbunden ist (es heisst alâbhi oder alambhi, aber nur prâlambhi). Zu 4, 1, 49 wird ferner bemerkt, dass man neben mâtulânî auch mâtulî sagt, und dass dort mehrere ähnliche Formen hinzuzufügen sind, upâdhyâyânî und upâdhyâyâ, aryâ*n*î und aryâ, kshatriyâ*n*î und kshatriyâ, âcâryâ*n*î und in der Vedasprache mudgalânî u. s. w.

entweder dem allgemeinen ererbten Stoffe angehört haben, welchen Pâ*n*ini übersah oder aus irgend einem Grunde verwerfen zu müssen glaubte und der daher dem Kâtyâyana aus anderen grammatischen Schulen zukam, oder das Hinzugefügte kann sich auch auf eigene selbständige Beobachtungen gründen. Beide Umstände haben sicher stattgefunden; wenigstens kommt es mir wahrscheinlich vor, wenn man auf die Beschaffenheit dieser Zusatzregeln sieht, dass auch Kâtyâyana einer Zeit angehört habe, wo das Sanskrit noch eine einigermaassen allgemeine Umgangssprache war und noch nicht eine entschiedene Tendenz gezeigt hatte, in die jüngere Sprachform überzugehen, welche in den ältesten Inschriften auftritt, und dass auch er daher eine geraume Zeit vor Açoka (250 v. Chr. G.) gelebt habe. Kâtyâyana's persönliches Verhältniss zu Pâ*n*ini ist nicht bekannt; ein Mitschüler von ihm kann er kaum gewesen sein; aber mag er nun sein unmittelbarer Schüler, oder bloss aus der von ihm gestifteten Schule hervorgegangen sein, so muss das Werk des Lehrers für ihn als etwas so Heiliges dagestanden haben, dass er auf keine andere Weise daran rühren wollte, als durch Zusätze und ergänzende Bemerkungen, und dasselbe ist auch die Ansicht seiner Zeit und der späteren Zeit gewesen, weil man stets vorgezogen hat, beide gesondert zu erhalten, anstatt sie zu vereinigen und den vorhandenen Stoff aufs Neue zu einer Einheit zu verarbeiten; so dass man dabei geblieben ist, sowohl Pâ*n*ini's 3976 Regeln auswendig zu lernen, wie auch eine sehr bedeutende Zahl von Zusatzregeln, von denen einige gradezu darauf ausgingen, jene zu berichtigen; und um dies besser zu können, hat man einem Theile der Zusatzregeln eine metrische Form (kârikâ) gegeben, welche einem Bhart*r*ihari zugeschrieben wird, der auch sonst als Dichter genannt wird. Bei Kâtyâyana drängt sich eine Frage auf, welche auch anderwärts in der Litteratur entsteht, die Frage über die Identität der Verfasser, welche unter demselben Namen auftreten. Nun sind die Werke, welche Kâtyâyana's Namen tragen, so verschiedenartig, dass sie von verschiedenen Männern dieses Namens ausgegangen sein müssen, während wir uns doch darauf beschränken müssen, diese Werke nach ihrem Inhalte zu ordnen, ohne dass es möglich wäre mit Sicherheit zu entscheiden, auf welchen speciellen Kâtyâyana jedes einzelne Werk zurückzuführen sei. Kâtyâyana ist ein Familienname und bezeichnet einen entfernteren

Nachkommen, wie Kâtya einen näheren, der Familie Kata*), welche eine Unterabtheilung des Hauptstammes des Viçvâmitra ausmachte, und Vaiçvâmitra Kata wird auch als Dichter zweier Lieder im Rigveda (3, 17. 18) genannt, wie ein Kâtya Utkîla als Dichter zweier anderer (3, 15. 16). Unter dem Namen Kâtyâyana haben wir: I. den Grammatiker, Verfasser der eben genannten Vârtika zu Pâ*n*ini, und dies kann derselbe sein, welcher von dem Commentator zu Amarasi*m*ha's Wörtersammlung (Amara-kosha) als eine seiner alten Quellen in Bezug auf Hauptwörter genannt wird, und welcher Regeln über das Geschlecht verfasst hat**). Demnächst haben wir namentlich II. den Kâtyâyana der an den weissen Yajurveda geknüpft ist, nämlich 1) als Grammatiker und Verfasser der Kâtyâyanîya-Prâtiçâkhya-sûtra zu der Vâjasaneyi-Sa*m*hitâ, der nicht unwahrscheinlich derselbe ist wie der Verfasser der Vârtika, was indessen der Herausgeber des Werkes, A. Weber (Ind. Stud. 4) zweifelhaft findet, obgleich er einräumt, dass der Verfasser dieses Werkes in naher Berührung mit Pâ*n*ini gestanden hat, mit welchem sich darin auch gradezu mehrere Uebereinstimmungen finden, während die Abweichungen und Verschiedenheiten leicht aus dem verschiedenartigen Stoffe erklärt werden können. Bei Pâ*n*ini war es die Sprache in ihrer Totalität, und hier nur ein einzelner Veda-Text, wie er in einer einzelnen Adhvaryu-Schule festgestellt war. 2) als Kalpa-Lehrer oder Verfasser von Çrauta-Sûtras, Regeln für die Ausführung Vedischer Opferhandlungen, für Adhvaryu-Priester bestimmt, und dies ist vielleicht nochmals derselbe; denn es ist an und für sich gar nicht unwahrscheinlich, dass derselbe Lehrer, der in einer bestimmten Form Regeln für die Ausführung von Opferhandlungen vortrug und die dazu gehörenden Opferwörter lehrte, zugleich die Regeln für die richtige Aussprache derselben neu bearbeiten und ordnen konnte, in Uebereinstimmung mit dem, was von dem Stifter der Schule festgesetzt sein musste. 3) Kâtyâyana wird genannt als Verfasser der Anukrama*n*î, des Inhaltsverzeichnisses, Registers zu demselben Yajurveda***), und 4) als

---

*) Nach Singhalesischer Auffassung war Kâtya (Kacca) der Stammvater dieser Familie, nach der Rûpasiddhi (der ältesten Pâli-Sprachlehre, die sich auf Ceilon findet), angeführt in Turnours Ausgabe des Mahâvansa, Einl. p. 26.

**) Colebrooke, Essays 2, S. 53.

***) Colebrooke, Essays 1, 23. Weber, Ind. Litt. p. 139.

Verfasser mehrerer besonders zu diesem Veda gehörender Pariçishta, Beilagen, deren Namen und Form jedoch eine spätere Zeit verrathen, wenigstens so weit es die letzte Bearbeitung betrifft, nämlich eine sprachlichen Inhalts, Nigama-pariçishta, eine Art Sammlung von Wörtern, theils mit beigefügter Bedeutung, theils ohne dieselbe *); ein Çrâddhakalpa über Todtenopfer für die Väter und ein Pravara-adhyâya über die Verzweigungen der Geschlechter und deren Benennungen **). Hieran können wir knüpfen 5) den Verfasser des Karmapradipa, welcher Vorschriften über das Opfern enthält und eines Dharmaçâstra, welches unter den Quellen zu Yâjnavalkya's Gesetzbuch (1, 4) genannt wird und welches auch öfter in anderen Gesetzbüchern angeführt wird ***). Eine verschiedene Person ist sicher III. der Kâtyâyana, welcher mit dem Rigveda verknüpft ist und welcher ein allgemeines Register, Sarvânukrama*n*î, dazu verfasste, worin er die früheren fünf vorhandenen besonderen Register zusammenstellte, welche noch zum Theil übrig sind †), über die Dichter, Versmaasse, Götter, Abschnitte (anuvâka) und Lieder (sûkta), welche von Çaunaka ausgegangen waren, zu dessen Schule er gehörte, nach einer Angabe bei dem Commentator dieses Werkes, Sha*d*guruçishya ††), der übrigens einem und demselben Kâtyâyana alle die verschiedenen Werke zuschreibt, welche diesen Verfassernamen führen. Er weicht von Çaunaka darin ab, dass er der neueren Eintheilung des Rigveda in Ash*t*akas, Adhyâyas und Vargas folgt, welche aus der Rücksicht auf das Studium desselben entstanden war †††). Ferner ist da IV. ein Kâtyâyana Verfasser einiger Werke die zum Sâmaveda gehören, nämlich Upagrantha-Sûtra, über die Vollziehung einiger Sâma-Opfer, Pratihâra-Sûtra,

*) Ind. Stud. 1, 81.

**) Müller, Anc. Lit. p. 255.

***) Stenzler in Ind. Stud. 1, 232. 239. Der Yâjnavalkya, welcher als Verfasser eines Gesetzbuches genannt wird und welcher den Beinamen Yogin, Yogîçvara führt, ist sicher verschieden von dem oben genannten Stifter einer Adhvaryu-Schule.

†) Müller, Anc. Lit. 218.

††) Ebendas. 238.

†††) Müller, Anc. Lit. 229. Die ältere Eintheilung nach dem Inhalte war Ma*n*d*a*la, Anuvâka und Sûkta; beide Eintheilungen werden in den Handschriften beobachtet.

über die Singweisen der Sâma-Hymnen, und Chandoga-pariçish*t*a, welches die Ausführung von Sâma-Gebräuchen betrifft und sich selbst als ein Supplement zu Gobhila's G*r*ihya-Sûtra für Chandoga-Priester angiebt*). Demnächst hat auch nach Sha*d*guruçishya's Aussage V. ein Kâtyâyana eine Brahma-Kârikâ verfasst, welche noch nicht wiedergefunden ist**). Ferner wird der Name Kâtyâyana VI. dem Vararuci beigelegt und beide Namen mit einander verbunden, aber wie es scheint, nur von späteren Verfassern***). Vararuci nähert sich in sofern dem II. Kâtyâyana, als er einen Commentar zu einem Prâtiçâkhya für den Yajurveda verfasst haben soll†); aber gänzlich verschieden ist der Vararuci, welcher der Verfasser grammatischer Regeln für die verschiedenen aus dem Sanskrit abgeleiteten Dialekte und Volkssprachen ist, die in den Dramen angewandt werden; denn die Entwickelungsstufe, zu welcher diese gelangt sind, über diejenige hinaus, welche sich in Açoka's Inschriften findet, weist auf eine weit spätere Zeit hin, frühestens auf das erste oder zweite Jahrhundert nach Chr. G. Endlich kann noch auf Brahmanischer Seite genannt werden VII. Kabandhin Kâtyâyana, der im Praçna-Upanishad Belehrung von Pippalâda empfängt††) und es ist möglich, dass er derselbe ist, welcher unter dem Namen Kakuda oder Pakudha Kâtyâyana als Buddha's Zeitgenosse genannt wird, und als ein angesehener Tîrthya (Gymnosophist) in Râjag*r*iha mit einem grossen Schülerkreise†††). Auf Buddhistischer Seite treffen wir diesen Namen ferner bei einem von Buddha's wichtigsten Schülern, der gewöhnlich genannt wird VIII. Mahâ-Kâtyâyana††††). Er wird angeführt als Verfasser der ersten Pâli-

*) Müller, Anc. Lit. 210. 250. Ind. Stud. 1, 56.

**) Müller, Anc. Lit. 235.

***) Hemacandra in seinem Wörterbuch v. 852; Somadeva, in der Erzählung von Kâtyâyana, s. oben p. 80. n.

†) Ein Commentar zu einem Prâtiçâkhya für den Yajurveda, Tribhâshyaratna, hat nach seiner Angabe einen Commentar von Vararuci zugleich mit zwei anderen von Atreya und Mahisha benutzt (Mackenzie Collection I, 7).

††) Colebrooke, Essays, 1, 95.

†††) Kakuda nach Nepalischen und Chinesischen, Pakudha nach Singhalesischen Quellen; vergl. Burnouf, Lotus p. 293. 450. 488. Weber, Indische Stud. 1, 440. 3, 158.

††††) Sein Stand wird verschieden angegeben. Nach Spence Hardy, Manual of Buddhism p. 80, war er Sohn eines Brahmanen, Purohita beim

Sprachlehre*); dass aber dieser Name auf den unbekannten Urheber einer Pâli-Sprachlehre übertragen ist, wird wohl von einer Vermischung ihres heiligen Ansehens mit dem hohen Rufe des oben genannten Sanskrit-Grammatikers herrühren; denn eine solche Sprachlehre kann erst lange nach der Zeit jener beiden Kâtyâyanas verfasst worden sein, und ist von Ceilon ausgegangen, wo die Ausbildung der Pâli-Sprache stattgefunden hat**). Eine ähnliche Uebertragung des Namens des Grammatikers findet sich ausserdem bei der Tamulischen Grammatik; als Urheber derselben wird zwar der Brahmanische Heros Südindiens, Agastya (Agattiyän) genannt, aber unter seinen Nachfolgern, deren Werke gleichfalls verloren sind, wird auch ein Kâtyâyana oder Kattiyanär genannt***). Endlich nennt noch der Chinesische Pilger Hjun-Thsang eine gänzlich verschiedene Person, einen

---

Könige von Ujjayinî; aber nach einer Tibetanischen Angabe war er ein Çûdra (Csoma Körösi bei Burnouf, Introd. p. 446). Der Verfasser der Rûpasiddhi sagt, dass er ein Nachkomme des Kâtya sei, ohne seinen Stand näher anzugeben. Dass die Buddhisten Brahmanische Namen auf Çûdras und Sclaven übertragen haben, davon haben wir ein Beispiel in Pûrna, dem Verfasser eines metaphysischen Werkes, Dhâtukâya, welchen die Legende zu Buddha's Zeitgenossen macht; denn obgleich er der Sohn eines Kaufmanns und einer Sclavin war, hiess er doch nach seiner Mutter Maitrâyanî-putra (Burnouf, Introd. 237. 448. 478. 564). Ein anderer Brahmanischer Name, Sonaka (Çaunaka), wird einem Vaiçya, dem Sohne eines Karavanenführers beigelegt, im Mahâvansa 5, 116.

*) Turnour, Mahâvansa, Einl. p. 26. Diese Sprachlehre ist längst verloren, aber andere geben sich für Auszüge derselben aus.

**) Die Pâli-Sprache, in welcher die heiligen Bücher der südlichen Buddhistischen Kirche verfasst sind, hiess zwar Mâgadhî; aber darauf ist man natürlich dadurch geführt worden, dass Magadha das heilige Land war, in welchem der Religionsstifter zum Buddha wurde. Die Pâli-Sprache ist zugleich mit dem Glauben nach Ceilon gebracht durch den Apostel der Insel, Mahendra; es ist ein westlicher Dialect, wahrscheinlich die Muttersprache Mahendra's, der in Ujjayinî geboren war, und am nächsten verwandt mit dem Dialecte, der in Açoka's Inschrift von Girnar angewandt ist, wenn nicht ursprünglich identisch mit diesem, da die Verschiedenheiten, welche zwischen ihnen stattfinden, sich erklären lassen aus dem Gebrauche des Dialectes auf Ceilon, wo er gänzlich fremd war, neben der völlig verschiedenen Volkssprache, dem Singhalesischen, in welche der heilige Text auch übersetzt wurde. Man muss deshalb auch bald das Bedürfniss bestimmter Regeln für den Gebrauch des Indischen Dialectes gefühlt haben.

***) Beschi, Grammar of Shen Tamil. Madras 1822. p. IX.

Buddhisten IX. Kâtyâyana, dessen Name wohl eher Kâtyâyanî-putra war*); er war Verfasser des Jnâna-prasthâna über Metaphysik und lebte nach der Chinesischen Berechnung in der Nähe von von Cînapati zwischen der Irâvatî und Vipâçâ**), 300 Jahre nach Buddha's Tode, was wohl heissen soll 200 Jahre nach Açoka und 100 Jahre vor Kanishka, also ungefähr im ersten vorchristlichen Jahrhundert.

Während wir so mehrere Männer mit demselben Namen Kâtyâyana haben, so scheinen dagegen die Werke, welche Çaunaka's Namen führen, ganz natürlich einem und demselben Manne beigelegt werden zu können; sie gehören wenigstens alle zum Rigveda. Çaunaka wird als derjenige genannt, von welchem der Text, den wir vom Rigveda haben, ausgegangen ist. Er gehörte zur Çaiçira-Schule, einem Zweige der Çâkala-Schule, deren Text er mit dem der Bâshkala-Schule vereinigte***). Diese beiden Texte werden kaum bedeutend von einander verschieden gewesen sein, da eine Vereinigung möglich war. Bâshkala's Text soll 1025 Lieder enthalten haben oder acht mehr als der der Çâkala-Schule, mit welchem der vereinigte Text in der Zahl der Lieder (1017) übereinstimmt. Aber es ist unbekannt, wie diese Uebereinstimmung hervorgebracht ist, oder überhaupt in welchem Verhältnisse Çaunaka's Text zu jedem der beiden älteren steht. Er scheint wenigstens eines der Lieder ausgelassen zu haben, welche sich bei Çâkala fanden; auf diesen scheint er zunächst gegründet gewesen zu sein und seine Abweichungen davon können kaum bedeutend gewesen sein, wenn man von den geringen Verschie-

---

*) Burnouf, Introd. p. 447. Kâtyâyanî-putra ist auch bei den Brahmanen der Name von zwei Lehrern, No. 2 und 8 in der Liste des Brihad-âra*n*yaka (6, 5). Die Sitte, Jemanden als Sohn einer Mutter mit ihrem Geschlechtsnamen zu nennen, war gleichzeitig mit der Benennung mit dem Geschlechtsnamen des Vaters (so hiessen Buddha's zwei Hauptschüler Maudgalyâyana und Çârîputra), scheint aber doch im Ganzen genommen jüngeren Ursprunges zu sein. In Moggaliputta, der den Vorsitz auf Açoka's Kirchenversammlung führte, haben wir ein Beispiel einer Benennung als Sohn eines Vaters, wenn es nicht auf einem Missverständnisse der Singhalesen beruht, dass sie Moggali zu einem Brahmanen und zu seinem Vater gemacht haben (Mahavansa 5, 135).

**) Lassen, Ind. Alterth. 2, 482. 865.

***) Müller, Anc. Lit. 118. 229. (Sha*d*guruçishya) 237.

denheiten schliessen darf, die in dem Prâtiçâkhya angeführt werden, welches im Einleitungsverse ebenfalls dem Çaunaka zugeschrieben wird. Dieses Werk, welches die Lautverhältnisse behandelt und Regeln für die Hersagung des *R*igveda in seinen drei Formen enthält, schliesst sich nämlich an Çaunaka's Text, enthält aber doch mehrere Reminiscenzen aus dem früheren Werke, von welchem es selbst ausgegangen ist und welches sich auf Çâkala's Text stützte*). Dieses Prâtiçâkhya kann, wie oben bemerkt, nur in Hinsicht des Stoffes dem Çaunaka angehören; seine Form weist auf eine spätere Zeit hin, als man anfing, das, was auswendig gelernt werden sollte, in Verse zu kleiden. Çaunaka wird ausserdem als Verfasser von fünf Registern zum *R*igveda genannt, welche der III. Kâtyâyana zu einem allgemeinen zusammenarbeitete. Ferner werden ihm zugeschrieben, ausser einem Werke (smârta) über die häuslichen und bürgerlichen Gebräuche**), zwei Werke über die Anwendung der Verse und Verszeilen des *R*igveda und über deren heilige Kraft ausser dem Opferdienste, nebst einem ausfürlicheren Bârhaddaivata, über die Götter welche im *R*igveda angerufen werden. Diese letzten Werke, welche noch vorhanden sind, gehören, was ihre Form betrifft, dem späteren Zeitalter an, wegen der metrischen populären Darstellungsweise, und dasselbe gilt auch wenigstens von einem Theile des Stoffes des *R*igvidhâna***). Çaunaka wird gewiss mit Recht als ein Vorgänger Pâ*n*ini's angesehen, namentlich auf Grund des Verhält-

---

*) Es wird nämlich in Prâtiçâkhya **17, 29** ein Vers eines Liedes angeführt, der sich nicht in Çaunaka's Texte findet (Journ. Asiat. **12, 361**; Nirukta, Einl. p. XLV). Eine Abweichung von Çaunaka's Padapâ*th*a wird angeführt von Sâya*n*a zu Rv. **1, 116, 1**, wo unser Text arbhagâya = arbhakâya „dem Kleinen“, als ein Wort hat, während Çâkalya Padak*r*it es erklärt hat als ein Compositum arbha-gâya, „der wenig singt.“

) Daher wird Çaunaka bei Manu **3, 16 erwähnt.

***) In diesem wird die Verehrung des Çankara (Çiva) erwähnt, in einem Verse den Sâya*n*a zu Rv. 2, 33 anführt. Der Vers Rv. 1, 164, 1 reinigt von dem Verbrechen des Diebstahls, wie bei Manu 11, 250. Nach Sha*d*guruçishya soll Çaunaka auch einen Brâhma*n*a ähnlichen Kalpa (sûtra brâhma*n*a-sannibha) verfasst haben, welchen er selbst vernichtete aus Rücksicht auf seinen Schüler Âçvalâyana, der auch ein Kalpa-sûtra verfasst hatte. Das soll wohl heissen, dass Çaunaka bei seinem Unterrichte in den Regeln des Opferdienstes sich nicht der Sûtra-Form bediente, sondern den freien Vortrag vorzog.

nisses, in welchem die grammatische Behandlung bei diesem zu jenem steht; ausserdem ist er wahrscheinlich eben derselbe Çaunaka, den Pâ*n*ini (4, 3, 106) als Stifter einer Textschule erwähnt, obgleich auch eine Atharvaveda-Schule mit demselben Namen erwähnt wird*).

Aelter als Çaunaka darf Yâska angenommen werden. Er wird oft als Auctorität im Bârhaddaivata angeführt und wahrscheinlich auch im Prâtiçâkhya. Yâska war ein Veda-Erklärer (Nairukta) und man schreibt ihm eine Sammlung eigenthümlicher Vedawörter zu, nebst einer Erklärung derselben (Nirukta). Dies Werk hat sein Ansehen bewahrt durch alle folgenden Zeiten**), und hat, ebenso wie das des Pâ*n*ini in Rücksicht auf die Grammatik, alle früheren Werke verdunkelt; es nennt indessen selbst mehrere Vorgänger, darunter (6, 28) Çâkalya, der eine Pada-Form des *R*igveda vorgetragen hatte, welches nicht diejenige war, der Yâska selbst folgte***). Çâkalya ist ein Geschlechtsname, aber er ist gewiss derselbe, welcher die Çâkala-Schule stiftete; sein persönlicher Name war nach Vish*n*upurâ*n*a (p. 277) Vedamitra und Çaunaka nennt in seinem Prâtiçâkhya als Gewährsmann einen Lehrer Vedamitra (1, 11), wie auch Çâkalya-sthavira (den alten Çâkalya, 2, 44) und Çâkalyapitar (Çâkalya-Vater 4, 2. 5), welche Namen wahrscheinlich gleichbedeutend sind.

Es lässt sich nicht bestimmen, eine wie lange Zeit, ob 100 Jahre mehr oder weniger zwischen Pâ*n*ini und Yâska liegt, aber es geht auch aus dem Werke des letzteren hervor, dass die Sprache lange vor ihm der Gegenstand sorgfältiger und weitgehender Untersuchungen gewesen ist. Man hatte nicht bloss

---

*) Çaunaka kam zuletzt in den Ruf, ein heiliger Weiser zu sein; für einen solchen sah ihn Sha*d*guruçishya an und als solchem wird ihm die Mu*nd*aka-Upanishad von Angiras mitgetheilt.

**) Nach Mahâbhârata 3, 13231 empfing der *R*ishi Yâska sein Nirukta vom Gotte Vish*n*u.

***) Im Nirukta 6, 28 wird Çâkalya genannt, welcher den Vers Rv. 10, 29, 1 anders auflöste als Yâska. Ebenso weicht Yâska ab, indem er in Rv. 1, 105, 18 liest: mâsa-k*r*it, während unser Text mâ sak*r*it in zwei Wörter auflöst, was Sâya*n*a ausdrücklich dem Çâkalya zuschreibt. Bei Rv. 5, 39, 1 (Nir. 4, 4) stimmen beide überein, weichen aber von der Erklärung ab, welche ein anderer Pada-Verfasser, Gârgya, für diesen Vers im Sâmaveda 1, 345. 2, 522 geltend gemacht hat.

die Wörter, so wie sie mit ihren Beugungsformen auftreten, aufgefasst, sondern man hatte auch diese von dem Wortstamme zu trennen gewusst und war von da durch eine fortgesetzte Absonderung der Ableitungsilben und deren Wirkungen zu dem ursprünglichen Bestandtheil oder zur Wurzel gelangt. Man hatte alle Wörter in vier Klassen geordnet: nâman (Nomen, Wort mit Verhältnissformen), âkhyâta (Aussage, Aussagewort), upasarga (angehängte Partikel) und nipâta (indeclinable Partikel); man hatte den Hauptunterschied zwischen der Natur dieser Klassen untersucht und gefunden, dass ein Namenwort ein Sein (satva) bezeichnen und dass es unabhängig von Zeitrücksicht sei, während ein Aussagewort ein Werden (bhâva) ausdrücke und dass dieses durch seine Beugungsstämme zugleich die Zeit desselben bezeichne. Mit Rücksicht auf die Ableitung des Namenwortes hatten sich zwei Anschauungen geltend gemacht: die ältere, als deren Urheber Çâka*t*âyana genannt wird, ging darauf hinaus, dass alle Namenwörter von Wurzeln abgeleitet seien, welche zugleich als Aussagewörter flectirt werden könnten; während dagegen Gârgya und mit ihm einige Grammatiker behaupteten, dass dies nicht von allen Namenwörtern gelten könne, sondern nur von solchen, deren Ableitung in Uebereinstimmung mit den allgemeinen Gesetzen der Sprache vor sich gegangen sei, wogegen die übrigen Wörter (wie go Kuh, açva Pferd, purusha Mann) Grundwörter seien, deren Ursprung sich nicht erklären lasse. Çâkâ*t*âyana's Anschauung war die allgemeinste und ihr folgten alle Erklärer (Nairukta) und darunter auch Yâska, welcher die Behauptung seines Lehrers gegen die Einwände der anderen zu vertheidigen sucht*).

---

*) Nirukta 1, 12. 13. Diese Erklärer gingen sehr dreist zu Werke; so leitete Aupamanyava das Wort *r*ishi von d*r*iç ab (2, 11) âgrâya*n*i das Wort akshi, Auge, von caksh, sehen (1, 9); man trug auch kein Bedenken, seine Zuflucht zu zwei oder mehreren Wurzeln zu nehmen; so erklärte Tai*t*îki das Vedawort bîri*t*a durch „Luft“ und leitete es von zwei Wurzeln ab, ve und îr, weil die Vögel sich darin bewegten (vayâ*m*si îranti asmin 5, 27); Çâkapû*n*i leitete agni, das Feuer, von drei Wurzeln ab, a von der Wurzel i, g von anj oder dah, und ni von der Wurzel nî (7, 14); Çâka*t*âyana leitete satya von as und i ab u. s. w. Gârgya tadelte diese Zusammenstückung und Yâska räumt auch ein, dass dies im Allgemeinen ein unrichtiges Verfahren sei, glaubt jedoch nicht, dass dies ein gültiger Gegengrund gegen Çâka*t*âyana's

Vor Yâska's Zeit waren die heiligen Lieder gesammelt und man lernte sie wenigstens in zwei Formen, in der Zusammenhangs- und in der Wort-Form. Der Opferdienst hatte eine feste Form angenommen; man hatte Brâhma*n*as, die schon ein so grosses Ansehen gewonnen hatten, dass ein Veda-Lehrer, Kautsa, darin eine Auctorität nicht bloss für den Opferdienst selbst finden konnte, sondern auch für die äussere Gestalt der Lieder, welche zum liturgischen Gebrauche angewandt wurden. Die Veda-Lieder waren Gegenstand der Auslegung geworden; es waren viele abweichende Meinungen vorgebracht, sogar eine sagenhistorische Richtung fand sich vor, nach welcher die Götter als Könige der Vorzeit betrachtet wurden*), Eine Erklärung der Vedawörter war nöthig geworden, und diese war, wie Yâska sagt (1, 15), von Wichtigkeit in Rücksicht auf den rechten Gebrauch der Lieder, da man ohne Kenntniss der Bedeutung der Wörter ihre richtige Betonung und wahre Form nicht mit Sicherheit wissen konnte; wogegen der oben genannte Kautsa behauptete, die ganze Worterklärung sei unnöthig, da die Vedalieder überhaupt keine verständliche Bedeutung haben könnten, für welche Ansicht er unter anderen Gründen anführte, dass sich in ihnen gänzlich unverständliche Wörter fänden. Zwar macht Yâska mit Recht darauf aufmerksam, dass dieser Umstand kein Beweis dafür sei, dass die Lieder der Bedeutung ermangelten, sondern nur einen Mangel hinlänglicher Einsicht bei den Erklärern verrathe**); aber dies zeigt doch zugleich, wie fremd die Vedalieder geworden waren, wie weit man damals von der Zeit entfernt war, wo sie lebendig vor dem Bewusstsein des Volkes standen, wo alle von selbst das verstanden, dessen Bedeutung nun unklar oder vergessen war, und diese Unklarheit oder Vergessenheit erstreckte sich auf häufig vorkommende Ausdrücke, sogar auf solche, welche sich in herkömmlichen und gebräuchlichen Opfer-

---

Anschauung sei, indem es bloss in einzelnen Fällen einen Irrthum der Erklärer zeige, und diese hätten ja nicht die Wörter gebildet, sondern hätten sie nur zu erklären gehabt (1, 14).

*) So werden die beiden Açvins von einigen als Himmel und Erde erklärt, von anderen als Tag und Nacht, von wieder anderen als Sonne und Mond, von den Sagenmännern (aitihâsika) als zwei gute Könige (Nir. 12, 1).

**) Wie Yâska sagt, ist es nicht die Schuld des Balkens, dass der Blinde ihn nicht sieht, sondern dessen eigene (Nir. 1, 16).

formeln fanden*). Man kann Yâska kaum bedeutend weiter in der Zeit herabsetzen als auf etwa 500 v. Chr. G., aber er gehörte schon damals einer weit vorgerückten Zeit der zweiten Periode an, wo die Kastenentwickelung längst abgeschlossen und Ruhe und Stillstand in dieser Hinsicht eingetreten war. Wir haben einige wenige, obgleich dunkle Haltpunkte für ihn in den Lehrern, welche er anführt, in Gâlava und dem älteren Tai*t*iki, in Çâkapû*n*i und den älteren Opferlehrern (7, 23), in Gârgya und Çâka*t*âyana, von welchen Gârgya, sofern er derselbe ist, welcher eine Wörterform (padapâ*t*ha) des Sâmaveda vortrug, noch ein Vorgänger von Çâkalya gewesen zu sein scheint, so dass wir in diesem Falle wenigstens vier Glieder von Yâska bis zu Çâka*t*âyana hinauf haben würden. Es lässt sich noch nicht entscheiden, wie weit von dem Anfange der zweiten Periode entfernt Yâska angenommen werden darf; aber soviel ist klar, dass ihm selbst die Zeit als sehr alt vorstand, welche die Lieder hervorgebracht hatte, auf deren Erklärung seine Thätigkeit gerichtet war, und es ist ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit dafür, dass zwischen ihm und der Veda-Zeit mehrere Jahrhunderte gelegen haben.

---

*) So findet sich in den Liedern eine allgemeine Eintheilung des Veda-Volkes in fünf Stämme, Geschlechter, Völkerschaften (jana, k*r*ish*t*i); diesen Ausdruck erklärt Aupamanyava durch die vier Kasten und die Nishâdas (die ansässigen Bewohner Indiens, welche ausserhalb des Brahmanischen Gemeinlebens standen); aber die Kasten waren der Veda-Zeit fremd. Andere (welche Yâska 3, 8 auch anführt) erklären es durch Gandharva, Pitara*h*, Deva, Asura und Rakshas, Vorstellungen welche gleichfalls zum Theil in der Veda-Zeit unbekannt waren. Eine dritte Deutung führt Sâya*n*a an (zu Rv. 1, 176, 3), wonach dies Götter, Menschen, heilige Väter, Vieh und Vögel sein sollten. — In einer Opferformel (Vâj. Sa*m*h. 21, 43) kommt das Wort çitâma vor, und dies muss irgend ein Stück des Opferthieres bedeuten, aber welches, ist ungewiss; Yâska theilt vier Erklärungen mit: er selbst erklärt es durch Schulter, Çâkapû*n*i durch weiblichen Geschlechtstheil, Tai*t*iki durch Leber, was Gâlava verwirft und es durch Fett erklärt (Nir. 4, 3).

Ueber

Buddha's Todesjahr und einige andere Zeitpunkte in der älteren Geschichte Indiens.

Obgleich der Buddhismus, welcher von Indien ausgegangen ist, eine sehr grosse Ausbreitung bei den zahlreichen Nationen Ost-Asiens gewonnen und eine sehr umfangreiche Litteratur hervorgerufen hat, so herrscht doch die grösste Ungewissheit über die Lebenszeit und über das Todesjahr des Religionsstifters, da wir in den verschiedenen Quellen auf die verschiedensten Angaben stossen. Von dem Brahmanischen Indien können wir keine Aufklärung erwarten, da dasselbe keine Geschichte besitzt und ausser seinem Mythen- und Sagenkreise nur einzelne Erinnerungen an wichtige Ereignisse und merkwürdige Männer bewahrt hat, welche auch noch häufig den Charakter der Sage oder des Abenteuers angenommen haben. Der Buddhismus hatte zwar eine grosse Bedeutung für die Brahmanen-Kaste, da er, ohne das Recht der Kaste auf den ersten Platz im Staate zu bestreiten, doch ihr Uebergewicht gradezu zu vernichten drohete, indem er ihr Vorrecht, die Bewahrer des Glaubens und Lehrer der übrigen Kasten zu sein, aufhob, nachdem Buddha einen eigenen Lehrer- und Priesterstand gebildet hatte, welcher allen offen stand und in welchem jeder, selbst aus der niedrigsten Kaste, durch Frömmigkeit und persönliche Verdienste und Tüchtigkeit die höchste Stellung erreichen konnte. Aber gefährlich wurde der Buddhismus der Brahmanen-Kaste erst lange nach Buddha's Tode, als er grosse Fortschritte machte und mächtige Könige als seine Bekenner auftraten und seine Ausbreitung förderten. Die Brahmanische Litteratur hat daher zwar einzelne Erinnerungen an diese Fürsten und an Buddha's Zeit bewahrt, wie auch an den

langwierigen Kampf gegen den Buddhismus, welcher mit dessen vollständiger Ausrottung auf dem ganzen Festlande Vorder-Indiens endete; aber über den bestimmten Zeitpunkt für den Anfang des Buddhismus haben wir keine Gewissheit. Es ist eine rein willkürliche Annahme der Brahmanen, wenn sie nach dem chronologischen Systeme, welches sich in einer späten Zeit bei ihnen entwickelt hat, (welchem zufolge ihre heilige Sagengeschichte mit dem vorhergehenden dritten Weltalter oder mit dem Jahre 3101 v. Chr. G. abschloss, womit nach ihrer Annahme das jetzige oder vierte Weltalter beginnt) Buddha's Todesjahr 2100 Jahre nach demselben ansetzen. Diese Ungewissheit ist alt in Indien; denn als der chinesische Pilger Hjun-Thsang um das Jahr 630 n. Chr. G. die heiligen Stätten des Buddhismus in Indien besuchte, bemühete er sich vergebens um Aufklärung über Buddha's Todesjahr, indem einige ihm angaben, dass von jenem Zeitpunkte bis damals 1500 Jahre verflossen seien, andere glaubten 1200, und noch andere meinten nur zwischen 900 und 1000 Jahre, so dass da also ein Unterschied von 600 Jahren in der Zeitangabe war.

Ausserhalb Indiens haben wir in Tibet ein ganz Buddhistisches Land, angefüllt mit Buddistischen Klöstern und Priestern, wo das anerkannte Oberhaupt der nördlichen Kirche jetzt seinen Sitz hat. Tibet ist voll von Buddhistischer Gelehrsamkeit und hat eine besonders umfangsreiche Litteratur, und obwohl der Buddhismus erst in späterer Zeit von Indien aus dort eingeführt ist, so ist doch diese Litteratur von grösserer Bedeutung, weil sie grösstentheils aus Uebersetzungen älterer in Indien verfasster Werke besteht, deren einige in Nepal wiedergefunden worden sind. Wir haben jedoch von der Seite keine allgemein angenommene Angabe von Buddha's Todesjahr, dagegen aber 14 verschiedene, velche von 2422 bis 546 (oder 544) v. Chr. G. gehen. Diese grosse Mannigfaltigkeit verräth deutlich den Mangel an Sicherheit und zeigt, dass man in Tibet bei den Versuchen, die Wahrheit über diesen Punkt zu finden, eben so wie in späterer Zeit in Indien, wirklich historischer Quellen ermangelte, oder nicht verstand, sie zu benutzen, und daher darauf hingewiesen war, willkürliche Annahmen auf Sagen und Legenden zu bauen, zu denen man dann noch eine einzelne Angabe (546 oder 544) gefügt hat, die von anderswo dahin gekommen war.

Von grösserer Bedeutung scheinen die Angaben der Chinesen zu sein, da dies Volk eine wirkliche Geschichte gehabt haben soll, welcher ein sehr hoher Grad von Zuverlässigkeit und Genauigkeit beigelegt wird, welche ausserdem in der Zeit sehr weit zurückgeht und jedenfalls sehr frühe in ein System gebracht ist. Indessen finden sich auch hier über Buddha's Todesjahr mehrere Angaben, die sich aber um das Jahr 950 v. Chr. G. drehen, welches das gewöhnlichste ist, und wobei noch das Regierungsjahr des gleichzeitigen Chinesischen Kaisers genannt wird, in welchem das Ereigniss stattfand. Ferner haben wir aus China ein Verzeichniss von 33 Buddhistischen Patriarchen oder Kirchenoberhäuptern von Buddha's Tod, 950 v. Chr. G. bis 713 n. Chr. G., von denen die ersten 27 sich ausserhalb China's aufhielten und der 28ste aus Indien nach China kam, wo er starb, ebenso wie seine fünf Nachfolger; und diesem Verzeichnisse wird häufig ebenfalls die Angabe des Regierungsjahres des Chinesischen Kaisers beigefügt. Diesem Verzeichnisse fehlt indess alle historische Glaubwürdigkeit*); es ist wahrscheinlich erst lange nach 713 verfasst und gehört zu den vielen Versuchen, welche gemacht worden sind, aus Mythen und Sagen, Legenden und Abenteuern eine wirkliche Geschichte mit genauer Zeitangabe zu machen. Jene Angabe von 950 als Buddha's Todesjahr gründet sich augenscheinlich auf eine in China erhaltene und natürlich auch dort entstandene Prophezeihung Buddha's selbst, dass seine Lehre 1000 Jahre nach seinem Tode in China eingeführt werden werde. Da nun nach Chinesischen Berichten die ersten Missionäre im Jahre 39 n. Chr. G. nach China kamen und 20 Jahre darauf der Kaiser sich dieser Lehre anschloss, musste als Folge davon Buddha's Todesjahr 1000 Jahre vorher eingetroffen sein, und da war es leicht, nach dem chronologischen Systeme das entsprechende Regierungsjahr des damals herrschenden Kaisers zu finden.

Während so in der nördlichen Kirche allgemeiner Zwiespalt in den Angaben von Buddha's Todesjahr herrscht, findet sich vollständige Uebereinstimmung in der südlichen Kirche, in Hinter-Indien und Ceilon, wo dieser Zeitpunkt auf den Mai des Jahres 543 v. Chr. G. gesetzt wird. Die Uebereinstimmung hat indessen

---

*) Was Chr. Lassen hinlänglich dargethan hat in seiner Indischen Alterthumskunde 2, 87 u. f.

hier nicht soviel zu bedeuten; denn in Hinter-Indien hat man dieses Jahr, sowie überhaupt alles, was man über Indiens alte Geschichte weiss, zugleich mit dem Buddhismus von Ceilon angenommen, wo Buddha's Lehre seit ihrer Einführung daselbst bis auf unsere Tage die herrschende gewesen ist, und dort also müssen wir uns nach Aufklärung über die Gründe umsehen, auf welchen diese Angabe etwa beruhet. Da man sehr frühe davon abkam, der Geschichte Indiens ein Chinesisches oder Aegyptisches Alter beilegen zu wollen und da es sich herausstellte, dass Buddha's Todesjahr, wenn auch jung in der Geschichte Indiens, doch der älteste Zeitpunkt sei, welcher wenigstens ungefähr bestimmt werden könne, so hat man sich gewöhnlich an die Singhalesische Angabe mit grösserer Bereitwilligkeit angeschlossen, als man unter anderen Umständen gethan haben würde, und man hat eine Stütze für die Richtigkeit dieser Angabe darin gesucht, dass jenes Jahr 543 v. Chr. G. eine praktische Anwendung gefunden hat, da es der Ausgangspunkt der Singhalesischen noch gebräuchlichen Zeitrechnung ist. Dieser Umstand würde unleugbar einen entscheidenden Beweis für die Richtigkeit des Ausgangspunktes abgeben, wenn man wirklich gleich von Buddha's Tod angefangen hätte, die Jahre von da an zu zählen und ohne Unterbrechung dabei geblieben wäre. Wenn aber dies nicht der Fall ist, wenn die Zeitrechnung erst später eingerichtet ist, so dass man also allein durch historische Untersuchungen und chronologische Berechnungen bis zu dem Ausgangspunkte hinauf gelangen konnte, so giebt der Gebrauch der Zeitrechnung selbst keinen Beweis für die unbedingte Richtigkeit derselben ab, sondern zeigt bloss, dass man in der Zeit, wo die Zeitrechnung eingerichtet wurde, jenen Punkt für den richtigen oder jedenfalls für den wahrscheinlichsten hielt. Wir brauchen in dieser Hinsicht nur auf unsere eigene Zeitrechnung hinzusehen, deren Anfangsjahr nicht mit dem Geburtsjahr des Erlösers zusammenfällt, von welchem sie doch ausgehen sollte*). Wenn nun auch, wie es scheint, die Buddhisten wirklich angefangen haben, die Jahre von Buddha's Heimgang zu zählen, so haben sie doch bald damit aufgehört, und die Singhalesische Zeitrechnung leidet

*) Wie schon M. Müller hervorgehoben hat, in Ancient Sanscrit Literature p. 264.

an solchen Mängeln, dass es nicht anders sein kann, als dass sie sich auf spätere Berechnungen gründet, und wir können zum Theil auch einzelne Grössen nachweisen, durch deren Summirung man zu dem Resultate gekommen ist, dass Buddha's Todesjahr 543 v. Chr. G. (oder jetzt, 1860, vor 2403 Jahren) war.

Der Buddhismus erhielt gleich nach seiner ersten Verkündigung auf Ceilon dort eine grosse Ausbreitung, und die Frömmigkeit seiner neuen Bekenner bauete dort viele Klöster (vihâra), deren Mönche, namentlich in zwei Klöstern bei Anurâdhapura, der alten Hauptstadt der Insel, sich schon von früher Zeit an auch mit der Geschichte der Insel beschäftigt zu haben scheinen, besonders soweit sie die Kirche anging, und wir haben daher in dieser Richtung einzelne Werke, welche jedoch auf Ceilon äusserst selten sind. Das älteste ist Dîpavansa, welches mit Mahâsena's Tode schliesst (der auf 844 Jahre nach Buddha angesetzt ist), aus welchem nur einzelne Auszüge veröffentlicht sind. Es ist in Pâli in gebundener Rede geschrieben, und ist älter, als der herausgegebene Mahâvansa, aber die Zeit seiner Abfassung ist unbekannt, ebenso wie sein Verfasser; höchst wahrscheinlich ist es aber dasselbe, oder nahe verwandt mit dem ebenfalls in Pâli abgefassten Mahâvansa aus Uttara-vihâra bei Anurâdhapura, welchen der Verfasser des herausgegebenen Mahâvansa kannte und zugleich mit einer Singhalesischen Erklärung benutzte*). Dieser Verfasser hiess Mahânâma und war nach seiner eigenen Angabe ein Geistlicher, Klosterbruder in Mahâvihâra ebenfalls bei Anurâdhapura, und er war ein Mutterbruder des Königs Dhâtusena, welcher, nachdem er die fremden Tamulischen Eroberer verjagt hatte, 18 Jahre über die Insel regierte, welche auf 1002—1020 nach Buddha (oder 459—477 n. Chr. G.) berechnet werden. Mahânâma's Quellen waren, ausser der genannten, vornehmlich eine von den Klosterbrüdern in Mahâvihâra in Singhalesischer Sprache, zugleich mit einer dazu gehörenden Erklärung, abgefasste Geschichte, die auch den Namen Mahâvansa führte, welche Mahânâma in die heilige Pâli-Sprache übersetzte, jedoch so, dass er das Unrichtige berichtigte und das Mangelhafte verbesserte; und zugleich verfasste er, ebenfalls in Pâli, einen ausführlicheren prosaischen Commentar zu seinem in

*) G. Turnour, Examination of the Pâli buddhistical annals, Nr. 4, pag. 3.

Versen abgefassten Hauptwerke. Die Einrichtung dieses letzteren stimmt mit dem älteren, oben genannten Dîpavansa überein; beide enden mit Mahâsena's Tod und erzählen die Geschichte Ceilon's von der ersten Bebauung der Insel durch eine Colonie aus dem Arischen Indien, und beide schicken als Einleitung die Geschichte Magadha's und der Kirche voraus, von Buddha bis zu der Zeit, wo der Buddhismus nach Ceilon gebracht wurde. Von Mahânâma's Erklärung, welche äusserst selten ist, sind nur einzelne Auszüge bekannt, dagegen ist das Werk selbst im Jahre 1837 auf Ceilon nach einer dort befindlichen Handschrift herausgegeben von G. Turnour, der sich durch seine Bemühungen um die Aufklärung der Geschichte des südlichen Buddhismus grosse Verdienste erworben hat. In der Königl. Bibliothek zu Kopenhagen befindet sich eine zweite Handschrift, welche Rask nach Hause gebracht hat. Eine dritte Handschrift liegt der nachlässig ausgeführten Bearbeitung zu Grunde, welche Sir Alex. Johnston in Singhalesischer Sprache verfassen liess, als er Ober-Richter auf Ceilon war, und welche später in das Englische übersetzt wurde von E. Upham*). Ungefähr 50 Jahre älter als Mahânâma ist Buddhaghosha, einer der berühmtesten Priester in der südlichen Kirche, sowohl auf Ceilon wie in Hinter-Indien. Er kam aus dem Innern Indiens und hielt sich in Mahâvihâra auf, wo er die Singhalesische Erklärung, welche der erste Apostel der Insel, Mahendra, zu den in Pâli abgefassten heiligen Büchern verfasst hatte, in die heilige Pâli-Sprache übersetzte**), und in dieser Erklärung finden sich hie und da auch einzelne Angaben aus der Geschichte sowohl von Ceilon, wie von Magadha. Die ältesten Quellen stammen somit alle aus demselben Orte, Anurâdhapura, und wenn sie auch zuweilen in Einzelheiten etwas abweichen, so folgen sie doch im Ganzen einem und demselben chronologischen Systeme, welches also damals das allgemein angenommene gewesen sein muss, und welches offenbar schon damals von der Voraussetzung ausging, dass Buddha in oder um 543 v. Chr. G. gestorben sei, oder dass damals eine so lange Zeit verflossen gewesen sei, dass Buddha's Tod in oder nicht lange von dem angeführten Jahre eingetroffen gewesen sein

---

*) Sacred and historical books of Ceylon, 3 vols. London 1833.

**) Mahâvansa 37, 227.

müsse. Dagegen scheint es nicht, dass die Singhalesische Zeitrechnung in jener Zeit schon eine praktische Anwendung gefunden habe, wenigstens ist sie nicht benutzt in diesen Quellen, welche nur die Regierungszeit der einzelnen Könige nebst der Länge einzelner Zeiträume angeben, und ich kenne keine einzige Singhalesische Inschrift, in welcher eine bestimmte Zeitangabe die Zeit der Anwendung jener Rechnung zeigte.

Die Zeit von Buddha's Tod, welcher gleichzeitig mit der Anbauung der Insel durch eine Arische Einwanderung gesetzt wird, bis auf Mahâsena's Tod ist folgendermassen vertheilt:

1)	von Buddha's Tod bis zur Einführung des Buddhismus kurz nach Mu*t*asîva's Tod ist angegeben .	236	Jahre	—	M.	—	T.
2)	von der Einführung des Buddhismus bis zu Vartagâmani's Wiedereinsetzung auf den Thron, 18 Regierungen, zusammen	218	„	9	„	10	„
3)	von Vartagâmani bis auf Sirinâga's Tod, 30 Regierungen, zusammen	291	„	6	„	—	„
4)	von Vyavahâratissa bis auf Mahâsena's Tod, 9 Regierungen, zus.	89	„	—	„	—	„
		835	Jahre	3	M.	10	T.

Turnour hat die Vermuthung ausgesprochen, dass bei König Dushtagâmani's Zeit 382—406 Buddh. (oder 161—137 v. Chr. G.) kein Grund sei, an der Richtigkeit der Singhalesischen Zeitrechnung zu zweifeln*). Dies darf indessen nicht für so entschieden angenommen werden. Die oben angeführten vier Zeiträume werden in ihrer Summe von zwei späteren Singhalesischen Geschichtswerken angegeben, nämlich von der Râja-ratnakari auf 844 Jahre 9 Monate 20 Tage, und von der Râjâvali auf 844 J. 9 M. 25 T.**), also mit einem Unterschiede von beinahe 10 Jahren; aber dennoch liegt diese Berechnung der folgenden Zeitrechnung zu Grunde, so dass angenommen wird, dass seit jener Zeit bis jetzt (1860) 1559 Jahre verflossen sind. Es kommt mir indessen wahrscheinlich vor, dass auch diese Zeit eine etwas

*) Mahâvansa, Einl. p. 51.

**) Upham, Sacred books, 2, p. 67 u. 238. 239.

zu grosse Ausdehnung empfangen hat*), und dass Mahâsena's Tod folglich um einige Jahre zu weit zurückgeschoben ist. Von dem erwähnten Unterschiede von 10 Jahren fallen vier innerhalb des oben angeführten vierten Zeitabschnittes; denn wir haben eine ältere Summe, die sich aber auch nicht im Mahâvansa findet, zufolge welcher seit Buddha's Tode 752 Jahre 4 Monate 10 Tage verflossen waren bis zu der Ketzerei von Vaitulya, die im ersten Regierungsjahre Vyavahâra-tissa's enstand**). Summirt man die einzelnen Angaben des Mahâvansa für die vorangehenden Zeitabschnitte, so kommen nur 746 J. 3 M. 10 T. heraus bis zum Regierungsantritte Vyavahâra-tissa's, welche zwar übereinstimmen in Rücksicht auf die Monate und Tage, da die Ketzerei in seinem ersten Jahre als beim Ablauf des ersten Monats entstanden angenommen wird; dagegen ist in der Zahl der Jahre ein Unterschied von 6 Jahren. Aber von den 30 Regierungen, welche den dritten Zeitabschnitt ausfüllten, wird bei keiner die Zahl der Tage angegeben (die 10 Tage rühren aus dem zweiten Zeitabschnitte her), nur bei 9 werden die Monate angegeben, für die übrigen 21 nur die vollen Jahre, so dass die Summirung nicht ganz genau sein kann***)

In Rücksicht auf den zweiten Zeitabschnitt finden sich im Mahavansa, ausser dem Zeitumfange der unten angeführten

---

*) So werden dem Kirtisena (bei Turnour, Einl. p. 63) 9 Jahre beigelegt, vom Jahre Buddha's 1065—1074; aber sowohl die Kopenhagener Handschrift des Mahâvansa (40, 4) wie Upham (1, 242) hat nur neun Monate.

**) Mahâvansa, p. 226; Upham 2, 60.

***) Die einzelnen Regierungen sind von Turnour (Einl. p. 61—62) mit den Reihenzahlen 21—45 angeführt. Die Ungenauigkeiten, welche sich dort finden, sind mit einer anderen Abweichung folgende:

Nr. 21. Vartagâmani regierte nicht 12 J. 5 M., sondern nur 12 J. (Mah. 33, 104.)

Nr. 25. Anulâ und ihre vier Buhlen haben zusammen nicht 5 J. 4 M., sondern nur 4 J. 3 M. (Mah. 34, 17 u. f.)

Nr. 43. Cuddanâga hat nicht 10, sondern nur 2 J. (Mah. 36, 18).

Nr. 39. Dem Gajabâhu werden (Mah. 35, 115) 12 J. (dvâdasa-vassâni) in seinem Texte beigelegt; aber unsere Handschrift hat 22 J. (dvavîsa-vassâni), und da dieselbe Zahl sich bei Upham (1, 228) findet, so bin ich in der oben angeführten Summirung dieser Angabe gefolgt.

Der ganze Unterschied von Turnour ist nicht bedeutend; er hat zu viel angegeben: Nr. 21. 5 M. + Nr. 25. 1 J. 1 M. + Nr. 43. 8 J. = 9 J. 6 M., dagegen zu wenig Nr. 39. 10 J., im Ganzen 6 Monate zu wenig.

18 Regierungen*), noch zwei andere bestimmte Zeitangaben. Der Buddhismus wurde zuerst auf Ceilon verkündet, kurz nachdem der erste der Könige dieses Zeitabschnittes die Regierung angetreten hatte, und dieser liess gleich darauf das grosse Kloster Mahâvihâra erbauen (Mah. 15, 225 u. f.). Späterhin, als Vartagâmani, nachdem er den letzten der Könige dieses Abschnittes gestürzt, den Thron wiedergewonnen hatte, liess er das Kloster Abhayagiri bauen, und da heisst es (Mah. 33, 80), dass zwischen der Erbauung der beiden Klöster 217 Jahre 10 Monate und 10 Tage verflossen seien. Da die angegebenen Regierungszeiten in diesem Abschnitte zusammen 218 J. 9 M. 10 T. ausmachen und demnach von dem Schlusse des ersten Jahres Devânampriya-Tissa's 217 J. 9 M. 10 T. verflossen waren, so muss die Erbauung des Klosters Abhayagiri mit dem Ablauf des ersten Monats von Vartagâmani's Regierung eingetreten sein, oder so viel später, als die Erbauung von Mahâvihara sich in das zweite Jahr von jenem hineingezogen hatte. Dies scheint nun eine sehr grosse Genauigkeit in den Zeitangaben zu sein. Sieht man aber auf die Regierungszeit, welche jedem der 18 Könige dieser Periode beigelegt wird, so findet sich nur bei einem einzigen eine Angabe

*) Die Regierungen dieses Abschnittes sind folgende:

Devânam-priya-Tissa	40 J.	— M.	— T.	
Uttiya	10 „	— „	— „	Bruder des vorigen.
Mahâsîva	10 „	— „	— „	desgl.
Sûratissa	10 „	— „	— „	desgl.
Sena und Guttika .	12 „	— „	— „	zwei Tamulische Eroberer.
Asela	10 „	— „	— „	jüngerer Bruder der vier ersten, der neunte von den 10 Söhnen ihres Vaters.
Elâra	44 „	— „	— „	Tamulischer Eroberer.
Dushtagâmani	24 „	— „	— „	Enkel des Enkels eines Bruders des Asela und seiner Brüder.
Saddhâtissa	18 „	— „	— „	Bruder des vorigen.
Thûlathanaka	— „	1 „	10 „	sein jüngerer Sohn.
Lajjitissa	9 „	8 „	— „	dessen älterer Bruder.
Khallâtanâga	6 „	— „	— „	ein anderer Bruder.
Vartagâmani	— „	5 „	— „	ein dritter Bruder, von den fünf folgenden Tamulischen Eroberern vertrieben.
Pulahattha	3 „	— „	— „	
Bâhiya	2 „	— „	— „	jeder dieser vier war Minister und Mörder des vorangehenden; der letzte wurde von Vartagâmani getödtet.
Panayamâra	7 „	— „	— „	
Piliyamâra	— „	7 „	— „	
Dhâtiya	2 „	— „	— „	

in Tagen, nämlich bei Thûlathanaka, der nach einer Regierungszeit von 1 M. 10 T. von seinem älteren Bruder Lajji-tissa getödtet wurde, worauf dieser 9 J. 8 M. regierte (Mah. 33, 19. 28). Ausser bei diesen beiden findet sich eine Angabe in Monaten nur noch bei zwei anderen, bei Vartagâmani 5 M. und bei Piliyamâra 7 M.; bei den übrigen 14 Königen ist die Regierungszeit nur in vollen Jahren angegeben. Die bestimmmte Angabe von 217 J. 10 M. 10 T. kann daher nicht vollkommen genau sein, da sie das Resultat unvollständiger Angaben von Einzelheiten ist. Indessen liegt die Annahme nahe, dass man in Mahâvihâra, von wo unsere Quellen grösstentheils stammen, genau habe Rechenschaft geben können von dem Verlaufe der Zeit, ohne grade sehr besorgt gewesen zu sein, die genaue Regierungszeit der weltlichen Fürsten, welche in dem Lande und in derselben Stadt herrschten, zu behalten; so dass man dort bestimmt wissen konnte, dass in dem angegebenen Zeitraume wirklich 217 J. 10 M. 10 T. verflossen waren, wonach man dann die ungefähren Angaben der Regierungszeit der Könige dieser Periode berichtigte oder womit man sie in Uebereinstimmung brachte. Dies kann jedoch nicht der Fall gewesen sein. Da der erste der genannten Könige gleichzeitig war mit dem Indischen Könige Açoka, dessen Regierungszeit wir mit Bestimmtheit wissen, so ist es klar, dass die Zeit von jenem um 60 Jahre zu weit zurückgeschoben ist. Damit also jene Annahme Gültigkeit haben und die Zeitangabe von 217—218 Jahren richtig sein könne, muss der Fehler nach Vartagâmani begangen und dort also ein Zeitraum von 60 Jahren verdoppelt worden sein. Aber obgleich es wahrscheinlich ist, dass auch Vartagâmani etwas zu weit in der Zeit zurückgeschoben ist, so ist es doch völlig unwahrscheinlich, dass der Fehler hier alle jene 60 Jahre umfasst. Die Angaben, welche wir über den zweiten Zeitabschnitt haben, weisen deutlich darauf hin, dass ein Theil, und zwar wohl der grösste Theil des Fehlers grade diesen, und namentlich seinen Anfang treffen. Wir haben da nämlich zuerst Devânam-priya-Tissa mit 40 Jahren, danach seine drei jüngeren Brüder (Uttiya, Mahâsiva und Sûratissa), jeden mit 10 Jahren, und endlich nach einem Verlauf von 22 Jahren den vierten Bruder (Asela) ebenfalls mit 10 Jahren. Dass von fünf Brüdern der eine 40 J. regiert und jeder der vier anderen grade 10 Jahre geherrscht haben sollte, alle zusammen eben so viele

Jahre, wie der älteste Bruder, ist wenig wahrscheinlich. Aber völlig unwahrscheinlich ist es, wenn der jüngste der Brüder (Asela) nach diesen Angaben erst 102 Jahre nach dem Tode des Vaters (Mûtasîva) stirbt, und im Mahâvansa wird ausdrücklich gesagt, dass er der neunte von den 10 Söhnen Mûtasîva's mit derselben Frau war (Mah. 21, 12); so dass es scheint, als könne hier von Mahânâma's Seite kein Missverständniss obwalten, obgleich dort (22, 2 u. f.) vier Familienglieder (Mahânâga,, Ya*tt*hâlatissa, Go*t*hâbhaya und Kâkavarnatissa) angeführt werden zwischen demselben Mûtasîva und Dushtagâmani, welcher 44 Jahre nach Asela's Tode den Thron erlangte.

Eine andere Berechnung des Regierungsjahres des Devânampriya-Tissa erscheint vielleicht in der Angabe des Lebensalters, welches dem Mahendra und seiner Schwester Sanghâmitrâ beigelegt wird. Da diese die ersten Verkünder des Buddhismus auf Ceilon waren und da derselbe dort schnell Wurzel fasste und sich namentlich durch ihre eifrigen Bemühungen ausbreitete, würde es ganz natürlich sein, wenn man sich die einzelnen Zeitabschnitte in ihrem Leben besonders gemerkt und treu im Gedächtnisse bewahrt hätte. Nach der Singhalesischen Erzählung waren sie Kinder von Dharmâçoka und der Tochter eines angesehenen Bürgers und wurden in Ujjayinî geboren, während Dharmâçoka bei Lebzeiten seines Vaters Unterkönig in der Provinz Avantî war (Mah. 13, 10). Als ihr Vater den Thron bestiegen hatte und als Beschützer des Buddhismus aufgetreten war, traten sie beide in dem sechsten Jahre nach seiner Salbung in den geistlichen Stand, und da wird sein Alter auf 20 Jahre und das seiner Schwester auf 18 Jahre angegeben (Mah. 5, 206. 211). Zwölf Jahre später, im achtzehnten Jahre nach der Salbung ihres Vaters, kamen sie nach Ceilon, er also 32 und sie 30 Jahre alt, und blieben dort bis zu ihrem Tode. Mahendra starb am achten Tage nach dem Neumonde im Monate Açvayuj (September — October) im achten Regierungsjahre des Königs Uttiya und sein Todestag wurde seitdem jährlich durch ein Erinnerungsfest gefeiert. Sie starb im folgenden Jahre und beide wurden auf Veranstaltung des Königs mit grosser Pracht und Feierlichkeit zum Scheiterhaufen getragen, in der Nähe von Anurâdhapura, wo Dagobe über ihren Ueberbleibseln errichtet wurden (Mah. 20, 32 u. f.). Er soll damals 60 Jahre und sie 59 Jahre alt gewesen sein

(sa*tt*hivasso 20, 32 und ekûna-sattivassâ 20, 49), es war also 28 und 29 Jahre nach ihrer Ankunft auf der Insel, und folglich konnte danach Devânam-priya-Tissa nur 20 Jahre regiert haben, da die Angabe von Uttiya's achtem und neuntem Regierungsjahr zu speciell ist, als dass man sie verwerfen könnte. Da indessen die gewöhnliche Angabe dem Devânam-priya-Tissa 40 Jahre zuschreibt und jene folglich danach etwa 20 Jahre älter gewesen sein müssen, als dort angegeben wird, so hat man schon von früher Zeit her die bei ihnen angegebenen Jahre nicht als ihr ganzes Lebensalter erklärt, sondern nur als ihre Lebenszeit nach ihrem Eintritte in den geistlichen Stand, eine Erklärung, welche der Verfasser des Mahâvansa selbst in seinem Commentare vor Augen gehabt hat, wenn wir nach der Uebersetzung des Herausgebers schliessen dürfen (while observing his sixtieth vasso since his ordination). Und diese Erklärung kann passen zu der Angabe des Alters sowohl des Mahendra wie seiner Schwester, unter der Voraussetzung, dass sie von der geistlichen Einweihung gerechnet wird, welche bei Sanghâmitrâ erst zwei Jahre später als bei ihrem Bruder stattfand *). Aber die Singhalesischen Ausleger scheinen eher von dem Zeitpunkte an gerechnet zu haben, als die beiden zuerst in den geistlichen Stand traten und der Welt entsagten; denn da die Schwester, welche zwei Jahre jünger war, an demselben Tage mit dem Bruder in den geistlichen Stand trat, und ein Jahr länger lebte als er, so muss sie nach ihrem Eintritt in den geistlichen Stand nicht 59, sondern 61 Jahre gelebt haben, und gerade diese Zahl von Jahren wird in dem Singhalesischen Auszuge des Mahâvansa angegeben, welcher Upham's Englischer Uebersetzung (1, 106) zu Grunde liegt, und Turnour hat dies auch wohl in Mahânâma's Erklärung gefunden, da er in seiner Uebersetzung (p. 126) durch eine Unaufmerksamkeit dahin gekommen ist, zu sagen: in the sixty ninth year of her ordination. Der Text aber hat, wie oben bemerkt, sowohl in der Ausgabe, wie in unserer Handschrift, nur: sa*tt*hi-vassa und ekûnasa*tt*hi-vassa, 60 und 59 Jahre alt; und da Devânam-priya-Tissa um 60 Jahre zu weit in der Zeit zurückgeschoben ist, so liegt es nahe, die Angabe von 20 Jahren für seine Regierungszeit, welche aus der Erzählung über diese beiden Apostel hervorgeht,

*) Turnour, Analysis of Dîpavansa, p. 13.

als die ältere und richtigere Ueberlieferung anzunehmen. Der Verfasser des Mahâvansa hat indessen bestimmt die andere Angabe von 40 Jahren vor Augen gehabt, wie dies auch aus der anderen Zeitangabe hervorgeht, welche er in der zweiten Periode hat, indem dort (27, 6) eine Prophezeihung Mahendra's erwähnt wird, dass Dushtagâmani nach Verlauf von 146 Jahren*) ein gewisses Gebäude errichten werde; denn der ganze Abschnitt von Devânam-priya-Tissa bis auf diesen König umfasst nach den einzelnen Angaben grade 146 Jahre und diese Zeitangabe ist offenbar grade durch die Summirung dieser Einzelheiten herausgekommen. Da nun Vartagâmani's Regierungszeit nicht so weit in der Zeit herabgerückt werden kann, als Devânam-priya-Tissa's Regierungszeit zurückgeschoben ist, so können in dem öfter erwähnten Zeitabschnitte nicht, wie angegeben ist, 217—218 Jahre verflossen sein, sondern diese Zahl kann allein das Resultat einer Summirung der oben angeführten unsicheren (vermutheten und errathenen) Zahlgrössen sein. Man kann daher von den Singhalesischen Angaben, wie bestimmt sie auch aussehen, zu keinem sicheren Resultate gelangen, weder über die Zeit, in welcher der Buddhismus zuerst nach der Insel gebracht wurde, noch über die nächstfolgende, und daher durch dieselben auch keinen sicheren Ausgangspunkt zur Bestimmung von Buddha's Todesjahr erreichen. Dies ist auch im Ganzen genommen von geringerer Wichtigkeit, da die Insel nie eine Rolle in der Weltgeschichte gespielt hat und da grade Devânam-priya-Tissa gleichzeitig mit dem Indischen Könige Açoka war, dessen Zeitalter mit grosser Genauigkeit aus anderen Quellen bestimmt werden kann und welcher daher einen sichern Ausgangspunkt darbietet.

Ist die Zeitrechnung unsicher in dem zweiten Abschnitte der Singhalesischen Geschichte, so ist dies noch mehr der Fall bei dem ersten, welcher 236 Jahre von Buddha's Tode und der ersten Bebauung der Insel durch eine Arische Kolonie oder Einwanderung umfassen sollte; und die ganze Erzählung, so wie sie sich in Mahâvansa Cap. 6—11 findet, trägt deutlich das Gepräge der Sage und Dichtung. Es wird dort nämlich erzählt,

*) Die Ausgabe hat: cha-cattâlîsa-satam; unsere Handschrift lässt allerdings weniger richtig das Wort cha (sechs) aus, und hat also nur 140 Jahre. Der Unterschied ist bedeutungslos, da der Ausgangspunkt in Devânam-priya-Tissa's Regierungszeit nicht angegeben ist.

dass der König von Vanga (dem südlichen Bengalen) mit einer Königstochter aus dem Nachbarlande Kalinga verheiratet war. Deren Tochter machte den Eltern grosse Sorge durch ihre Leichtfertigkeit und entfloh zuletzt heimlich mit einer Karawane, welche nach Magadha zog, aber auf dem Wege dahin im Reiche Lâla von einem Löwen (sîha) überfallen wurde. Da dieser von der Schönheit der Königstochter eingenommen wurde, folgte sie ihm willig in seine Höhle und gebar ihm dort einen Sohn (Sîhabâhu, Löwenarm) und eine Tochter (Sîha-sîvalî, Löwenblume), welche beide an Händen und Füssen einem Löwen ähnlich waren *). Als der Sohn 16 Jahre alt war, entfloh er mit seiner Mutter und Schwester und sie wurden von den Verwandten der Mutter mit Freuden aufgenommen. Nachdem er darauf seinen Vater getödtet, welcher aus Erbitterung über ihre Flucht das Land verheerte, heiratete Sîhabâhu seine Schwester und bauete in seinem Geburtslande Lâla **) die Stadt Sîhapura (Löwenstadt), wo sie ihm 16mal Zwillinge, 32 Söhne gebar, von denen der älteste, Vijaya, als er heranwuchs, zum Unterkönig ernannt wurde. Aber er war von sehr heftigem Charakter und zeigte eine so gesetzlose Aufführung, dass der Vater ihn zuletzt fortjagen musste. Er setzte den Sohn mit seinen 700 Genossen an Bord eines Schiffes, ihre Frauen auf ein zweites und ihre Kinder auf ein drittes Schiff. Die Schiffe gelangten nach verschiedenen Oertern; die Kinder landeten in dem unbekannten Naggadîpa und liessen sich dort nieder; die Frauen in dem gleichfalls unbekannten Mahinda, wogegen die Männer, nachdem sie Suppâraka (Çûrpâraka) berührt hatten, endlich ermattet von der Reise in Tambapanni landeten, an demselben Tage, an welchem Buddha in das Nirvâ*n*a einging. Buddha sah auf seinem Sterbelager umringt von den Göttern was da vorging und was die Zukunft mit sich bringen

---

*) Hiervon soll Ceilon seinen Indischen Namen Sîhalâ bekommen haben; der ältere auch in der Brahmanischen Litteratur bekannte Name war Lankâ. Die Stelle, wo Vijaya landete, hiess Tambapa*nn*i, Tâmrapar*n*i, wovon die ganze Insel den Namen *Ταπροβάνη* bekam.

**) Die Sage schmilzt die östliche und westliche Küste Indiens zusammen. Vanga liegt auf der Ostseite und grenzt an Magadha, wogegen Lâla, welches offenbar das Sanskrit Lâ*t*ika, das Griechische *Λαρικὴ* ist, auf der westlichen Küste lag und daher nicht auf dem Wege von Vanga nach Magadha gelegen haben kann. Ein Çûrpâraka fand sich sowohl auf der Ost- wie auf der Westküste. Vergl. Lassen, Ind. Alterth. 2, 97.

werde, und legte es daher dem Gotte Çakra oder Indra auf, Vijaya und Lankâ zu beschützen. Auf Çakra's Befehl begab sich der Gott Uppalava*nn*a (Utpalavar*n*a, der Lotusfarbige) nach der Insel, wo er in der Gestalt eines Bettelmönches die Kommenden empfing und sie gegen die Zauberei der Insel schützte indem er eine Schnur um den Arm eines jeden band. Die Insel war damals von Riesen (Yaksha) bewohnt; eine Riesin hielt sich in der Nähe der Landungsstelle auf und ihre Dienerin näherte sich in Hundegestalt den Männern Vijaya's. Einer von diesen folgte ihr in dem Gedanken, dass, wo Hunde wären auch Menschen sein müssten, und kam an einen See, wo die Riesin sass und spann in der Gestalt einer Büssenden. Der Mann badete sich in dem See und trank von dem Wasser und kam dadurch zum Theil in die Gewalt der Zauberei; denn wegen der Schnur, welche der Gott ihm um den Arm gebunden hatte und welche er nicht abnehmen wollte, war sie nicht im Stande ihn aufzufressen, aber sie warf ihn in eine unterirdische Höhle. Ebenso ging es den übrigen Männern Vijaya's. Dieser ahnte endlich Unrath, folgte der Spur seiner Männer und erblickte die Riesin an dem See; aber er liess sich nicht verlocken zu baden und zu trinken, sondern ergriff sie und zwang sie, ihm alle seine Männer zurückzugeben. Sie gab sich darauf dem Vijaya ganz hin in der Gestalt eines jungen, reizenden Mädchens, gebar ihm einen Sohn und eine Tochter und unterstützte ihn in einem Verheerungskriege gegen seine eigenen Stammverwandten. Vijaya's Männer liessen sich rings umher auf der Insel nieder, und da sie nach Verlauf einiger Zeit sowohl eine ebenbürtige Königin wünschten, wie auch Frauen für sich selbst, wurde Botschaft nach dem grade gegenüberliegenden Madhurâ gesandt, dessen König Pâ*nd*ava oder Pâ*nd*urâja ihren Wunsch erfüllte und seine eigene Tochter mit 700 anderen Mädchen als Frauen für Vijaya und seine Männer schickte. Da Vijaya bei deren Ankunft einsah, dass die Königstochter nicht mit seiner Riesenfrau zusammen leben könne, schickte er diese fort zugleich mit ihren beiden Kindern. Sie ging nach einer Riesenstadt, wo sie von den Riesen getödtet wurde, weil sie sie verrathen hatte; aber die Kinder flohen von da tiefer ins Land, und als sie erwachsen waren, heirateten sie einander; von ihnen stammte ein zahlreiches Halbriesengeschlecht ab. Vijaya hatte keine Kinder mit seiner Gemahlin, und als er daher nach einer Regierung

von 38 Jahren den Tod nahen fühlte, forderte er seinen Zwillingsbruder auf zu kommen und die Herrschaft zu übernehmen. Dieser, welcher nach seinem Vater König in Sîhapura (Löwenstadt) geworden war, fühlte sich zu alt dazu, aber auf seine Aufforderung zog sein jüngster Sohn Pâ*nd*uvâsadeva dahin, begleitet von 32 Altersgenossen, Söhnen der Minister seines Vaters, und landete ein Jahr nach Vijaya's Tode auf Lankâ, wo er das Reich übernahm, welches so lange von den Ministern des Verstorbenen regiert worden war. Pâ*nd*uvâsadeva wird nun in Verbindung gebracht mit Buddha's väterlichem Geschlechte. Buddha's Vaterbruder Amitodana hatte einen Sohn Pâ*nd*uçâkya, welcher nach einem Kampfe mit Vi*d*u*d*abha (der zu Buddha's Lebzeiten dessen Vaterstadt Kapilavastu eroberte und verwüstete) jenseit (nach dem Süden) der Gangâ geflohen war. Er hatte sieben Söhne und eine schöne Tochter, um welche sieben Könige freieten; der Vater aber, welcher die Folgen der Entscheidung fürchtete, setzte sie mit 32 Mädchen auf ein Schiff und überliess sie ihrem Schicksal, mit der Bestimmung, dass sie nehmen möchte, wer da könnte. Aber die Freier konnten sie nicht einholen, da das Schiff schnell die Gangâ hinab segelte und schon am nächsten Tage Ceilon erreichte, wo die Mädchen von Pâ*nd*uvâsadeva und seinen 32 Männern zur Ehe genommen wurden. Seine Königin gebar ihm zehn Söhne und eine Tochter; über diese wurde geweissagt, dass ihr Sohn das Reich an sich reissen werde, nachdem er die Brüder seiner Mutter getödtet habe. Diese verabredeten sich, sie zu tödten, aber der älteste von ihnen, Abhaya, brachte seine Brüder davon ab. Als sie aufwuchs, wurde sie ausserordentlich schön, dass sie jeden hinriss, der sie sah. Sie wurde in ein Gemach eingeschlossen, welches auf eine einzige Säule gebauet war und wozu der Eingang durch ihres Vaters Schlafkammer führte; sie hatte eine Dienerin bei sich und draussen hielten hundert Männer Wache. Inzwischen kamen sechs von den Brüdern der Königin nach Ceilon und liessen sich ringsum auf der Insel nieder. Ein Sohn von einem derselben verliebte sich in die Tochter des Königs und es glückte ihm auch, ein Liebesverhältniss mit ihr anzuknüpfen. Als die Folgen sichtbar wurden, ward sie mit dem Vetter verheiratet und der Vater beruhigte ihre Brüder, indem er ihnen Anweisung gab, das Kind zu tödten, wenn es ein Knabe sein würde. Aber die Schwester wusste sie zu hintergehen und

den neugeborenen Sohn in Sicherheit zu bringen, welchem sie den Namen Pâ*nd*ukâbhaya gab, nach ihrem Vater und ältesten Bruder. Der Vater starb zu eben dieser Zeit nach einer Regierung von 30 Jahren und ihm folgte Abhaya, welcher 20 Jahre ruhig regierte, bis sein Schwestersohn Pâ*nd*ukâbhaya, welcher durch List und übernatürlichen Beistand allen Nachstellungen seiner Mutterbrüder entgangen war, einen Kampf um den Thron begann, welchen er auch durch Unterstützung der Riesen nach Verlauf von 17 Jahren gewann, als er 37 Jahre alt war; danach regierte er 70 Jahre, so dass er also ein Alter von 107 Jahren erreicht haben muss. Im Anfange des Kampfes entführte und heiratete er eine Tochter eines der Mutterbrüder, von welcher er einen Sohn hatte, Mu*t*asîva, welcher nach ihm 60 Jahre regierte *). Der Vater hatte die Hauptstadt Anurâdhapura erbauet, wo früher bloss ein Dorf gewesen, welches nach Anurâdha, einem von Vijaya's Genossen, benannt war, und hatte ausserdem die Verhältnisse derselben geordnet. Aus der langen Regierung des Sohnes wird nur die eine That erzählt, dass er bei der Stadt den Hafen Mahâmegha anlegte, an welchen sich viele Erinnerungen in der Buddhistischen Kirchengeschichte knüpfen; denn dort hielt sich Mahendra auf bei seiner Ankunft auf der Insel, dort wurde das Kloster Mahâvihâra erbauet, wie darin auch der von Indien gebrachte Zweig des Bodhi-Baumes, unter welchem Buddha zur Erkenntniss der Wahrheit gekommen war, gepflanzt wurde, der zu einem mächtigen Baume emporwuchs, welcher stets der Gegenstand heiliger Sorgfalt gewesen ist. Mu*t*asîva war Vater von zehn Söhnen, von denen der nächstälteste Devânam-priya-Tissa war, der sein Nachfolger wurde und in dessen erstem Jahre der Buddhismus nach der Insel kam.

Dergestalt war nicht bloss der Schluss des ersten Zeitab-

---

*) Ceilon's Könige im ersten Zeitabschnitte waren also:

Vijaya nach seiner Ankunft . .	38 Jahre.	
Das Reich erledigt	1 —	
Pâ*nd*uvâsadeva	30 —	Brudersohn des Vorigen.
Abhaya	20 —	sein Sohn.
Kampf um den Thron	17 —	
Pâ*nd*ukabhaya	70 —	Schwestersohn Abhaya's.
Mu*t*asîva	60 —	Sohn des Vorigen.
	236 Jahre.	

schnittes bestimmt, sondern dies war auch der Fall mit dem Anfange; denn Vijaya's Ankunft fand statt an demselben Tage, an welchem Buddha in das Nirvâ*n*a einging; dafür bürgte Buddha's eigenes heiliges Wort an die Götter, welche in seiner Sterbestunde im Kreise um ihn her standen, nachdem er das Irdische verlassen hatte. Obgleich diese Aussage erst auf Ceilon nach der Einführung des Buddhismus daselbst entstanden sein kann, war doch für einen Buddhisten kein Grund, an ihrer Aechtheit zu zweifeln, da ja jeder Arhat sich in die Zeit zurückversetzen und als Zeuge dafür auftreten konnte. Aber die Ausdehnung von 236 Jahren, welcher dieser Zeitraum bekam, kann sich nicht auf die Daten gründen, welche die eigene Geschichte der Insel oder die Sagengeschichte darboten; denn man hatte offenbar nicht hinreichenden Stoff; nur fünf Familienglieder konnte man aufweisen. Da nun die Endpunkte bestimmt waren, hat man den gewöhnlichen Ausweg gewählt, die einzelnen Glieder nach der für das Ganze gegebenen Ansdehnung einzurichten, und das hat man um so zuversichtlicher thun können, da die Zahlgrössen, welche den beiden letzten Regierungen beigelegt wurden, durchaus nichts enthielten, was bei den Buddhistischen Begriffen von Zahl und Zahlenverhältniss wunderbar erscheinen konnte. Die Festsetzung von Buddha's Tod auf 236 Jahre vor der Verkündigung des Buddhismus in Ceilon gründet sich offenbar auf die Daten, welche man dort über die Geschichte Indiens oder Magadha's hatte. Von daher hatte man eine sehr vollständige Königsreihe mit der Angabe der Regierungszeit der einzelnen Könige. Buddha war gleichzeitig mit Bimbisâra; er starb im achten Jahre seines Sohnes Ajâtaçatru,

1)	und dieser regierte danach	24 Jahre,
2)	seine Nachfolger, Udâyibhadraka (16), Anuruddha und Mu*nd*a (zusammen 8), Nâgadâsaka (24 Jahre) zusammen	48 —
3)	Neues Königsgeschlecht: Susunâga (18), sein Sohn Kâlâçoka (28), dessen zehn Söhne (22 J.) . .	68 —
4)	Ein Geschlecht von 9 Königen mit dem Familiennamen Nanda	22 —
5)	Candragupta (24), sein Sohn Bindusâra (28) und dessen Sohn Açoka 4 J. bis zur Salbung . .	56 —
		218 Jahre.

Siebzehn Jahre danach wurde die grosse Kirchenversammlung in Pâ*t*aliputra gehalten und im folgenden Jahre wurde der Buddhismus nach Ceilon gebracht, wodurch also die Geschichte Magadha's an die Geschichte dieser Insel geknüpft wurde. Aber indem man nach Singhalesischen Quellen dahin gekommen war, der Geschichte der Insel eine zu grosse Ausdehnung in der Zeit rückwärts zu geben, war die Folge hievon, dass auch der entsprechende Zeitraum in der Geschichte Magadha's zu weit zurückgeschoben wurde, was klar hervorgeht aus der Vergleichung mit der Geschichte des Westens, welche uns glücklicherweise in Betreff der zuletzt angeführten Könige vorliegt. Diese werden nämlich sowohl in Buddhistischen wie in Brahmanischen Quellen genannt, und ihr Wirken war auch von allzu tief eingreifender Bedeutung in der Geschichte Indiens, als dass sie leicht vergessen werden konnten. Sie standen ausserdem in Verbindung mit Alexander dem Grossen und seinen nächsten Nachfolgern, so dass ihr Zeitalter im Ganzen genommen mit solcher Sicherheit bestimmt werden kann, dass alle Indischen Berechnungen und Angaben dagegen zurück treten müssen.

Als Alexander im Spätjähre 326 an den Hyphasis (Vipâç) gelangt war, hörte er, dass der König der Prasier (der östlichen) über ein Heer von 200,000 Mann Fussvolk, 20,000 Reiter, 2000 Wagen und 4000 oder 3000 Elephanten gebiete. Dies bestätigte Porus, indem er hinzufügte, dass der regierende König von niedriger Geburt sei, der Sohn eines Barbiers und der Gemahlin des vorigen Königes. Dieser König war ermordet worden entweder von seiner Gattin oder von deren Buhlen*), aber nach beiden Berichten hatte der damals regierende König den Thron bestiegen nach der Ermordung seines Vorgängers. Plutarch**) erwähnt einen Ausspruch Candragupta's, dass es für Alexander nicht schwer geworden sein würde, diesen König zu besiegen, da er wegen seiner Schlechtigkeit und niedrigen Geburt verhasst und verachtet sei. Die klassischen Schriftsteller nennen ihn Xandrames, oder mit einem ähnlichen Namen; aber ungeachtet der Verschiedenheit des Namens kann kein Zweifel sein, dass es derselbe ist, welcher in den Indischen Erzählungen Nanda

*) Diodor 17, 93. Curtius 9, 7.

**) Alexander 62.

(Dhanananda oder Mahâpadma) heisst, König im Ostlande, dessen Hauptstadt, Pâ*t*aliputra, grade in den Griechischen Berichten unter dem Namen Palibothra als Hauptstadt des Reiches der Prasier genannt wird. Wenn auch die Indischen Quellen die Griechischen Erzählungen über seine Geburt nicht wiedergeben, stimmen sie doch darin mit ihnen überein, dass er gemein und ehrlos war, indem sie zwar seinen Vater (Mahânanda) zum Könige machen, ihn selbst aber den Sohn eines Çûdra-Mädchens sein lassen, wodurch er in Folge der strengen Brahmanischen Anschauungen zu der verächtlichen Kaste der Ugras gehörte, deren Beschäftigung war, Schlangen und anderes Gewürm zu fangen und zu tödten. Sowohl die Buddhistischen wie die Brahmanischen Quellen schildern ihn als im höchsten Grade habsüchtig, und die Brahmanischen fügen hinzu (in dem prophetischen Stile, in welchem die Purâ*n*a die Ereignisse der Vorzeit erzählen), dass er ein Verwüster der Kriegerkaste sein werde, da nach ihm Çûdra's Könige der Erde werden würden*).

Durch Nanda's Ermordung wurde Candragupta König und er wird unter diesem Namen sowohl in den Indischen wie in den klassischen Berichten erwähnt. Sein väterliches Geschlecht oder sein Stamm heisst Maurya**); dieser Name ist von ungewissem Ursprunge, kann aber kaum von besonderer Bedeutung gewesen sein. Justin erzählt (15, 4), dass Candragupta von niedriger Herkunft gewesen sei (humili genere natus) und die Brahmanen machen ihn auch zu einem Çûdra. Den Buddhisten ist er der Grossvater ihres mächtigen Beschützers und es ist daher nicht befremdend, dass sie ihn mit Buddha's eigenem Geschlechte zu verbinden gesucht, grade so wie sie es mit dem frommen Königsstamme auf Ceilon gemacht haben. Sie melden nämlich, ein Zweig von Buddha's Geschlecht sei nach der Verwüstung von Kapilavastu durch Viduddabha in den Himâlaya geflohen und habe dort ein kleines Reich gegründet in einem Thale, welches reich an Pfauen (mayûra, Pâli mora) gewesen, wovon er den Geschlechtsnamen Maurya oder (in Pâli) Moriya bekommen; und über dieses Reich herrschte auch Candragupta's Vater. Dessenungeachtet

---

*) Vish*n*u Purâ*n*a p. 467.

**) Die Indischen Erklärer leiten es ab von Murâ, einem Çûdra-Mädchen, welches durch Nanda seine Mutter gewesen sein soll (Vish*n*u Pur. 469).

aber räumen sie ein, dass das Schicksal seiner Kindheit sehr kümmerlich gewesen sei. Sie erzählen nämlich, dass sein Vater bei einem feindlichen Ueberfall getödtet worden und die Mutter damals schwanger nach Pâ*t*aliputra geflohen sei. Hier setzte sie das Kind, sobald es geboren war, an der Thüre eines Viehstalles aus, aber ein Stier, welcher nach einem weissen Flecken auf der Stirne Candra (Mond) hiess, behütete das Kind, bis es von dem Hirten gefunden wurde. Dieser nannte den Knaben nach dem Stiere Candragupta (der von Candra behütete) und nahm sich seiner an, überliess ihn aber später einem Jäger, welcher ihn in sein eigenes Haus nahm. Hier spielte er König mit seinen Altersgenossen, ungefähr so wie es von Cyrus als Knaben erzählt wird, und dadurch wurde ein Brahmane Cânakya, welcher von dem Könige Nanda beleidigt worden war, aufmerksâm auf den Knaben und kaufte ihn dem Jäger ab, um ihn zur Ausführung seiner Rache an Nanda zu benutzen. Als daher Candragupta erwachsen war, setzte ihn der Brahmane in den Stand, eine Räuberschaar zu sammeln, mit welcher er Nanda mitten in seinem Reiche angriff, aber gänzlich geschlagen wurde. Eine andere Verfahrungsweise hatte glücklicheren Erfolg; denn er begann nun seinen Angriff von der Grenze aus, eroberte eine Stadt nach der andern und zuletzt die Hauptstadt Pâ*t*aliputra selbst, wo Nanda fiel; Candragupta wurde sein Nachfolger und bemächtigte sich darauf des ganzen Indiens. Etwas ähnliches geht hervor aus Justin's Erzählung (15, 4) von Sandrocottus*), welcher einige Züge beigefügt sind, die aus Indischen Quellen genommen sein müssen, da sie ein ganz Indisches Gepräge tragen. Er erzählt nämlich, dass Sandrocottus, welcher von niedriger Geburt war, Alexander durch seine Unverschämtheit beleidigt hatte, und dass dieser darauf befohlen habe, ihn zu tödten; aber er entkam durch die Schnelligkeit seiner Füsse und da er matt und müde sich schlafen gelegt, kam ein grosser Löwe an ihn heran, leckte mit der Zunge den hervorbrechenden Schweiss ab und verliess ihn freundlich, als er erwachte. Hiedurch wurde bei ihm die Hoffnung auf Macht erweckt, er sammelte eine Schaar Räuber und reizte die Indier zum Aufruhr. Als er später auf Kampf gegen

*) Dies stimmt mehr mit der Pâli-Form Candagutta, während eine andere Form des Namens *Σανδροκυπτος* mehr mit dem Sanskrit stimmt.

Alexanders Statthalter sann, kam von selbst zu ihm ein wilder Elephant von ungeheurer Grösse, der ihn wie ein zahmer freiwillig auf den Rücken nahm und ein Führer im Kampfe wurde. Dies begab sich, Justin's Bericht zufolge, nach Alexander's Tod, als die Indier das Joch abschüttelten und seine Statthalter tödteten; der Urheber der Empörung war Candragupta, der sich indessen selbst der Herrschaft über die Länder bemächtigte, welche er befreiet hatte. Alexander überschritt den Indus im Anfang des Jahres 326 und kam in Spätjahre an den Hyphasis, von wo er sich in südwestlicher Richtung wandte und die Länder längs des Indus bis zu dessen Mündung eroberte; er verliess Indien im August 325. Wenn man dieses Zusammentreffen mit Alexander, von welchem Justin erzählt, als ein wirkliches Ereigniss annehmen kann, so liegt die Vermuthung nahe, dass dasselbe am Hyphasis stattgefunden habe, als Alexander sein siegreiches Vordringen nach Osten gehemmt hatte. Denn Candragupta kann damals seinen ersten missglückten Versuch gegen den König Nanda gemacht haben, von welchem die Buddhisten erzählen, und als Flüchtling, aber doch als Mann von Bedeutung, an Alexander's Siege die Hoffnung eigenen Vortheils geknüpft haben, welche nun getäuscht wurde, und seine Beleidigung gegen Alexander kann grade die unbesonnene Aeusserung der getäuschten Hoffnung gewesen sein, da er sah, wie weit seine eigenen Wünsche und Pläne von Alexanders letztem Beschlusse entfernt waren. Bestimmter ist Candragupta an die andere von Justin erwähnte Begebenheit geknüpft, an Indiens Befreiung von der Macedonischen Herrschaft. Die Satrapie Nieder-Indien oder die Länder an den Indus-Mündungen scheinen sich erhoben zu haben, sobald Alexander ihnen nur den Rücken gewandt, da Nearch in einer ungünstigen Zeit, zwei Monate früher, als bestimmt war, vom Indus über den westlichen Arm desselben wegzog. Diese Satrapie wird bei der Vertheilung im Jahre 323 nicht genannt, sondern wurde 321 dem Könige Porus übertragen. Dieser wurde spätestens im Frühjahre 317 durch den Macedonischen Statthalter Eudames ermordet, welcher seine Elephanten dem Eumenes zuführte, der sich damals nach Medien hineingeworfen hatte. Unmittelbar darauf muss das obere Indien sich erhoben haben, und als Antigonus nach Eumenes' Falle in Persepolis im Frühjahre 316 die Regierung der östlichen Länder ordnete, scheint

er die Indischen als verloren angesehen zu haben. Denn obgleich er in den an Indien grenzenden Ländern den Sibyrtius wieder als Satrapen über Arachosien einsetzte und den Oxyarthes über die Paropanisader bestättigte, schickte er keinen nach dem oberen Indien, dessen bisheriger Satrap Pithon dem Antigonus folgte und die Regierung von Babylon übernahm, als Seleucus von da verdrängt wurde. Justin erzählt ferner, dass Candragupta schon sein Reich erobert und Indien besessen habe in der Zeit, als Seleucus den Grund zu seiner späteren Grösse legte. Da Seleucus im October 312 sich wieder Babylon's bemächtigte, in dessen ununterbrochenem Besitze er seitdem blieb, so dass er von da aus auch die östlichen Länder erobern konnte, hat man seit längerer Zeit geglaubt, das Jahr 315, welches ungefähr in der Mitte zwischen Porus' Ermordung und der eben genannten Einnahme von Babylon liegt, als Candragupta's erstes Regierungsjahr annehmen zu können, und Lassen hat diese Annahme zu unterstützen gesucht durch eine Hypothese über den Ursprung der fehlerhaften Berechnung in der Singhalesischen Geschichte, durch welche Devânam-priya-Tissa's Zeitalter zu weit zurückgeschoben ist*). Aber sowohl die Brahmanischen wie die Buddhistischen Quellen berechnen Candragupta's Regierungszeit von dem Tode seines Vorgängers Nanda, mit welchem er den Thron von Magadha bestieg, und dieser muss sich nach 326 zugetragen haben. Die Frage ist daher, von wo aus er Magadha eroberte. Sofern nämlich der glückliche Angriff, welchen er nach Aussage der Singhalesen von den Grenzen des Landes aus unternahm, von den Indusländern ausgegangen ist, so dass er folglich sich zuerst dieser bemächtigt hätte (die indessen weit von Magadha liegen und von demselben durch mehrere dazwischen liegende Länder getrennt sind), so muss die Eroberung von Magadha nach 317 erfolgt sein. Wenn er aber umgekehrt zuerst Magadha eroberte und von da aus auf einem Eroberungszuge gegen Westen, nachdem er die zwischenliegenden Länder genommen, die günstige

*) Indische Alterthumskunde 2, 276. Er nimmt an, dass die beiden (oben p. 102 Note angeführten) Regierungen, Sena mit 22 und Elâra mit 44 Jahren, nicht auf die Regierung Tissa's und seiner Brüder gefolgt, sondern mit derselben gleichzeitig gewesen seien. Da also die Singhalesen Candragupta's Regierungsantritt auf das Jahr Buddha's 162, d. h. 381 v. Chr. G. setzen, so bleibt dieses Jahr weniger 66, d. h. 315.

Gelegenheit benutzte, welche ihm die Ermordung des Porus und die Abwesenheit des Macedonischen Statthalters darbot, diese Länder zu seinem Reiche hinzu zu fügen, so kann Nanda's Tod einige Jahre vor 317 eingetreten sein. Und Justin's Aeusserung, dass Candragupta sein Reich erobert und Indien besessen habe zu eben der Zeit, wo Seleucus den Grund zu seiner späteren Grösse legte, enthält wohl nicht so sehr eine Hindeutung auf das Jahr 312 und die vier vorhergehenden Jahre, wo Seleucus sich als Flüchtling in Aegypten aufhielt, als vielmehr auf die früheren Jahre 321—316, wo er als Satrap von Babylon die Liebe und Ergebenheit des Volkes in dem Grade gewann, dass er sogar nach einer Abwesenheit von vier Jahren mit einer kleinen Schaar dem Antigonus dies Land entreissen und dort in kurzer Zeit hinlängliche Macht sammeln konnte, um dessen Besitz zu behaupten und die östlichen benachbarten Satrapen zu überwältigen. Die Zeit, wo Candragupta in Magadha den Königsnamen erwarb, kann mit eben so grosser Wahrscheinlichkeit um 320 und sogar etwas früher angesetzt werden; und dies würde ausserdem besser zu der Ausdehnung des Zeitraumes passen, welchen die Indischen Quellen zwischen Candragupta's Regierungsantritt und die Salbung seines Enkels setzen.

Seleucus Nicator kämpfte auf seinem östlichen Feldzuge auch mit Candragupta, aber wir wissen nicht, mit welchem Glücke, und dies geht auch nicht deutlich aus den Friedensbedingungen hervor. Seleucus verzichtete sowohl auf das ganze Land jenseits des Indus wie auf die am westlichen Ufer liegenden Indischen Landschaften; vielleicht aber war dies nichts anderes als ein formelles Aufgeben dessen, was schon früher verloren gegangen war. Er bekam dagegen 500 Elephanten; aber wie bedeutend diese Zahl auch für Seleucus war, so war es doch nur ein kleiner Theil von Candragupta's Stärke, da er 9000 besass*). Auch die Zeit des Kampfes ist unbekannt; er muss nach 312 und wahrscheinlich nach 310 vorgefallen sein, da Seleucus noch in diesem, wie in dem vorhergehenden Jahre mit Antigonus in und bei Babylonien gekämpft zu haben scheint**). Auf der anderen Seite muss der Zug vor 302 unternommen

*) Nach einem Zeugniss von Plinius (Hist. nat. 6, 68).

**) Vergl. Droysen, Gesch. d. Hell. 1, 399

worden sein, denn um den Schluss dieses Jahres nahm Seleucus sein Winterquartier in Kappadocien mit seinen Indischen Elephanten, welche im folgenden Jahre zu dem Siege bei Ipsos wesentlich beitrugen. Seleucus heiratete Candragupta's Tochter und schickte den Megasthenes als Gesandten zu ihm, der sich in dem Grenzlande von Indien, Arachosien, bei dem Satrapen desselben, Sibyrtius, aufgehalten hatte. Megasthenes kam nach Pâ*t*aliputra und scheint sogar mehrmals den König von Indien besucht zu haben; aber auch hier ist die Zeit ungewiss, da nur Bruchstücke von dem Werke erhalten sind, welches er über Indien verfasst hat. Candragupta regierte 24 Jahre, sowohl nach Brahmanischen, wie nach Buddhistischen Quellen, welche hierin ganz übereinstimmen *). Auf ihn folgte sein Sohn Bindusâra, dessen Regierungszeit auch einigermaassen übereinstimmend in Buddhistischen Quellen auf 28 Jahre und in Brahmanischen auf 25 angegeben wird. Er hielt die Verbindung mit den Seleuciden aufrecht, wird aber von den klassischen Schriftstellern nicht mit seinem Indischen Namen genannt; er heisst bei ihnen Amitrochates in Palibothra, was, wie längst nachgewiesen, nichts anderes als ein Ehrenname ist, amitraghâta, Feindetödter.

Bindusâra's Sohn Açoka bekannte sich nach Verlauf einiger Zeit offen zum Buddhismus, beförderte eifrig dessen Ausbreitung und gestattete einigen seiner nächsten Angehörigen, in den geistlichen Stand zu treten. Er wird von klassischen Schriftstellern nicht erwähnt, dagegen nennt er selbst seine westlichen Zeitgenossen. Er hat nämlich Inschriften hinterlassen, theils auf aufgerichteten Säulen, deren man einige an verschiedenen Stellen in Mittel-Indien gefunden hat, theils in Felsen oder Felsblöcke eingehauen, welche durch ihr Vorkommen die Ausdehnung seines Reiches angeben. Wir kennen nämlich drei Felseninschriften, deren eine sich bei dem Dorfe Dhauli in Orissa am Bengalischen

---

*) Zwar werden im Mahâvansa 34 Jahre angegeben (sowohl in der Ausgabe wie in der Kopenhagener Handschrift und bei Upham 1, 45); aber das kann nur auf einem wenn auch alten Schreibfehler beruhen, da die Summe, welche dort gleichfalls für den ganzen Zeitraum angegeben wird, 218 Jahre, eine Zeit von 24 Jahren voraussetzt, wie sich dieselbe in Buddhaghosa's Erklärung des Vinaya (Turnour, Einl. 52) und im Dîpavansa (Turnour, Analysis of the Dîpav. p. 12) findet. — Die Brahmanischen Angaben s. Vish*n*u-Purâ*n*a p. 469.

Meerbusen findet, die zweite bei Girnar (Girinagara) auf der Halbinsel Guzerate, und die dritte im nördlichsten Theile Indiens, auf dem westlichen Ufer des Indus in der Nähe des jetzigen Peshaver bei Kapur di giri. In seinen Inschriften nennt er sich stets mit seinem Buddhistischen Ehrennamen Priyadarçin, welcher ihm auch in Singhalesischen Quellen beigelegt wird*). Die Inschriften enthalten seine Bekanntmachungen über Anstalten, welche er zum Besten der Menschen getroffen, so wie Aufforderungen und Aufmunterungen zu einem frommen und tugendhaften Wandel. Die drei Felseninschriften zeigen im Ganzen dieselbe Reihe von Bekanntmachungen in derselben Ordnung, und so gleichlautend, wie es die gegenseitige Abweichung der verschiedenen, obgleich nahe verwandten Dialekte zugelassen hat. In der zweiten dieser Bekanntmachungen erwähnt Priyadarçin, dass auf seine Veranlassung zwei Arten von Genesungsanstalten eingerichtet worden sind, die eine für Menschen und die andere für Thiere, dass Gewächse gepflanzt worden sind, wo früher keine waren, und dass ebenso längs der Landstrassen Brunnen gegraben und Bäume gepflanzt sind zum Genuss für Menschen und Thiere; dies ist geschehen überall in seinem Reiche und auch bei den Nachbaren (pratyanta); da werden zuerst die südlichen genannt: Co*d*â, Pi*d*â, Satiyaputa und Ketalaputa bis nach Tambapa*nn*i (Ceilon); darauf die westlichen: Antiochus, König der Griechen und die Könige, welche in der Nähe des Antiochus sind**). Die westlichen Fürsten werden bei Namen genannt in der dreizehnten Bekanntmachung, welche unglücklicherweise in der östlichen Inschrift bei Dhauli nicht eingehauen worden ist. Bei Girnar ist ein grosses Stück von dem Steine abgesprengt, wodurch über die Hälfte jeder Zeile in dieser Bekanntmachung vernichtet ist. Endlich bei Kapur di giri ist dieses Stück auf die Rückseite des Felsblockes eingehauen, wo Ch. Masson (dem wir die Bekanntschaft mit dieser Inschrift verdanken) nicht, wie er bei der Vorderseite gethan hatte, einen Abdruck nehmen

---

*) Aber wie es scheint in einer etwas verderbten Form; Piyadassana (priyadarçana) im Dîpavansa (Turnour, Analysis p. 12).

**) sarvatra vijitamhi devâna*m* piyasa piyadasino rañño, evam api pracantesu, yathâ: Co*d*â, Pi*d*â, Satiyaputo, Ketalaputâ â Ta*m*bapa*nn*î, Antiyako Yona râjâ, ye câpi tasa Antiyakasa samîpa*m* râjâno. Vergl. Lassen, Ind. Alterth. 2, 240. Note 1—3.

konnte, sondern sich auf eine Abschrift beschränken musste. Bei Girnar ist nur übrig: der König der Griechen und ausser diesem vier Könige, Turamâya und Antikona und Maga, womit die Zeile endet*). Die Inschrift bei Kapur di giri hat: Antiyoka König der Griechen und ausser diesem Antiyoka vier Könige, nämlich Turamara, Antikona, Maka, Aliksandri**). Man hat längst die vier ersten Namen wiedergefunden in den Seleuciden Antiochus Theos 262—247, Ptolemaeus Philadelphus 285—246, Antigonus Gonnatus in Macedonien 278—239 und Magas, Statthalter und später König von Cyrene 308—258. Bei dem letzten Namen, welcher sich jetzt nur in der Inschrift von Kapur di giri findet, hat Lassen an Alexander den Grossen gedacht***); aber wie mangelhaft und dadurch unverständlich dieses Edikt auch ist, so zeigen doch die deutlichen Wörter p a r a m c a t e n a c a t p â r o, oder bei Kapur di giri: c a t u r o mit Hinzufügung des Zahlzeichens 4, dass von 4 Königen neben Antiochus die Rede ist, und zu jedem der vier folgenden Namen ist auch in der letztgenannten Inschrift ein n â m a (mit Namen) hinzugefügt, von dessen beiden Zeichen das letzte m a eins der kenntlichsten in der ganzen Buchstabenreihe ist, so dass sie alle vier in derselben Weise genannt werden und gleichzeitigen Fürsten angehört haben müssen. Ich glaube auch den letzten Namen in Alexander, Sohn des berühmten Pyrrhus, König von Epirus, wiederzufinden. Wenn es auch scheinen könnte, als läge Epirus etwas zu weit von dem Indischen Könige entfernt, um von ihm bemerkt zu werden, so darf doch nicht übersehen werden, dass die Verbindung zwischen den im fremden Lande jetzt weit verbreiteten Hellenen nicht unbedeutend war. Selbst in Indien hatte Alexander hellenische Kolonien hinterlassen, welche zu Açoka's Zeit wohl noch nicht verschwunden waren, da er einen Griechen mit einem Indisch-Buddhistischen Namen, einen Yavana Dharmarakshita als Missionair nach den Westländern schickte†). Es kann daher nicht befremden, wenn das Ge-

---

*) Was übrig ist (d. h. der letzte Theil) von Zeile 8, ist: Yonarâjâ, para*m* ca tena catpâro râjâno, Turamâyo ca Ant-kona ca Magâ ca.

**) . . . Antiyoko nama yona-râjâ para*m* ca tena Antiyokena caturo 4 rajano Turamara nama Antikona nama Mako nama Aliksandri nama . . . Turamara ist sicher ein Fehler des Einhauers.

***) Ind. Alterth. 2, 241 u. XL.

†) Mahâvansa 12, 35.

rücht zu Açoka gelangt war von der hervorragenden Rolle, welche Epirus kurz vorher gespielt hatte, sowohl unter Pyrrhus († 272), welcher auch mit den Ptolemaeern verschwägert war, wie noch unter seinem Sohne Alexander, der im Anfange seiner Regierung selbst Macedonien erobert hatte. Von hier wurde er vertrieben 266, wie auch aus einem Theile von Epirus, den er jedoch später wieder eroberte worauf er so stille lebte, dass sein Todesjahr unbekannt ist; er scheint um 258 gestorben zu sein, vielleicht noch früher *). In welcher Verbindung jene Männer mit Açoka gestanden, lässt sich weder aus der Inschrift von Girnar ersehen, welche unvollständig ist, noch aus der von Kapur di giri, da die Arianische Schrift, welche hier angewandt ist, zu den allerschlechtesten Schriftarten gehört, die immer schwer zu lesen sind, selbst wenn sie deutlich und sorgfältig eingehauen sind; die Schwierigkeit steigt, je weniger dies der Fall ist, und kommen hierzu noch mangelhafte Abschriften, so ist es meistens unmöglich, etwas davon herauszubringen, was nicht wenigstens zum Theil schon vorher bekannt ist. Aus den einzelnen lesbaren Wörtern scheint indessen hervorzugehen, dass die Inschrift sich auf die Buddhistische Lehre bezieht, dass Açoka sich ihnen zugewendet oder geglaubt habe, in ihnen gleichgesinnte Freunde zu haben, so dass die Verbindung geknüpft wurde, oder dass die Erwähnung derselben sich auf die Zeit bezieht, nachdem er sich zu diesem Glauben bekannt hatte. Das Jahr 258 muss hienach innerhalb Açoka's Regierung gelegen haben; aber wie spät nach dem Anfange derselben, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Die ganze Reihe von Bekanntmachungen ist zwar auf einmal an den verschiedenen Stellen eingehauen, nach einem gemeinschaftlichen Befehle durch welchen sie gesammelt und geordnet sind; aber sie selbst sind aus verschiedenen Zeiten oder erwähnen Anordnungen, die zu verschiedenen Zeiten getroffen wurden. So wird in der dritten und vierten Bekanntmachung das zwölfte Jahr nach seiner Salbung und in der fünften das dreizehnte genannt **), und in der achten heisst es, dass er im zehnten

---

*) Droysen, Gesch. d. Hellen. 2, 295.

**) In III Zeile 1: dvâdasa-vasâbhisitena mayâ idam âñapitam, „in dem zwölften Jahre nach meiner Salbung ist dies von mir befohlen.“ In IV Zeile 12: dvâdasa-vasâbhisitena devânaṁ priyena Priyadasinâ raññâ idam lekhâpitam, „König P. hat dies einritzen lassen.“ Sein Befehl kann erst in dem folgen-

Jahre*) nach seiner Salbung zur vollständigen Erkenntniss der Wahrheit gekommen sei. Nach den Singhalesischen Erzählungen hatte er, nachdem er schon im vierten Jahre nach seiner Salbung angefangen, sich wohlwollend gegen die Buddhisten zu bezeigen, im sechsten seinen Kindern erlaubt, in deren geistlichen Stand zu treten, und dieselben Quellen berichten, dass seine Salbung, von welcher an seine Regierungsjahre immer gezählt werden, sowohl bei den Singhalesen, wie in seinen eigenen Inschriften, erst vier Jahre nach dem Tode seines Vaters stattgefunden habe. Gehen wir von diesen Angaben aus, so hat seine Salbung vielleicht noch früher, aber jedenfalls nicht später stattgefunden als entweder 264 oder 268 v. Chr. G., im sechsten oder zehnten Jahre vor 258. Das erste dieser Jahre passt am besten zu den Singhalesischen Quellen, welche einen Zeitraum von 56 Jahren zwischen Candragupta's Thronbesteigung und Açoka's Salbung erwähnen (320—264). Aber weder ist das Jahr 320 für Candragupta's Regierungsantritt so sicher, dass es den Ausgangspunkt für eine durchaus genaue Berechnung bilden kann, noch darf der Singhalesischen Angabe über die Grösse des Zeitraumes zwischen Candragupta's Tod und Açoka's Salbung eine grössere Geltung beigelegt werden, als die ungefähre Uebereinstimmung mit den Brahmanischen Quellen mit sich führt**). Die Singhalesen haben ausserdem den Blick mehr auf Açoka's Kinder, die Apostel der Insel, als auf ihn selbst gerichtet; sie haben auch nicht das von ihm selbst angegebene zehnte Jahr für seine

---

den Jahre ausgeführt worden sein, wenn nicht diese Bekanntmachung ursprünglich anderswo, z. B. auf irgend einer Säule angebracht gewesen ist. In V Zeile 4: mayâ trodasa-vasâbhisitena dhamma-mahâmâtâ katâ, „im dreizehnten Jahre nach meiner Salbung sind von mir geistliche Aufseher eingesetzt worden."

*) Râjâ dasa-vasâbhisito santo ayâya sambodhim.

**) Beide schreiben, wie früher bemerkt, übereinstimmend dem Candragupta 24 Jahre zu; danach lassen die Singhalesen seinen Sohn Bindusâra 28 Jahre regieren und seinen Enkel Açoka 4 Jahre vor und 37 Jahre nach seiner Salbung. Die Brahmanischen Quellen dagegen geben dem Bindusâra nur 25 Jahre und dem Açoka nur 36. Es ist daher in dem Zeitraume von Candragupta's Tod bis auf den Zeitpunkt, von welchem an Açoka's Regierungsjahre gezählt werden, ein Unterschied von 7 Jahren. Ueber Açoka's Regierungszeit vergl. Mahâvansa 20, 1—6, nebst Turnour's Einl. p. 47. Vish*n*u-Purâ*n*a p. 469.

Bekehrung bewahrt, oder jedenfalls haben sie dieselben an eine unrichtige Stelle verlegt. Es kommt mir daher wahrscheinlicher vor, dass auch die dreizehnte Bekanntmachung sich auf die Zeit nach seiner vollständigen Bekehrung bezieht, und dass man daher annehmen muss, dass seine Salbung um das Jahr 268 oder etwas früher stattgefunden haben muss, obgleich dies nicht ganz mit den Singhalesischen Angaben übereinstimmt.

Es ist oben bemerkt worden, dass Açoka als gleichzeitig mit Devânam-priya-Tissa durch eine fehlerhafte Berechnung in der Singhalesischen Geschichte zu weit in der Zeit zurückgeschoben ist, so dass seine Salbung in das Jahr 325 gesetzt wird. Vor derselben wird eine Zeit von 218 Jahren bis zu Buddha's Tod angegeben; und dieser Zeitraum von 218 Jahren wird ausdrücklich im Mahâvansa (5, 21) angegeben und ist der in der südlichen Kirche gewöhnlich angenommene*). Danach würde Buddha's Tod im Jahre 543 v. Chr. G. eingetreten sein und dies ist der Ausgangspunkt für die Singhalesische Zeitrechnung. Gehen wir dagegen, was das Natürlichste ist, von dem wirklichen Zeitalter Açoka's (268) aus, oder von dem des Candragupta (320), so kommen wir, wenn wir auf die Singhalesischen Angaben bauen, zu einem späteren Zeitpunkte für Buddha's Todesjahr, nämlich 486 oder 482. Wir können indessen hiebei nicht stehen bleiben. Die Angabe der Länge dieses Zeitraumes gründet sich nämlich auf die Erzählungen über die Geschichte von Magadha, welche man auf Ceilon hatte, und wenn auch diese sicher durch den Apostel der Insel, Mahendra, dahin gebracht sind, so wurden sie doch lange Zeit nur durch mündliche Ueberlieferung aufbewahrt, und nach den eigenen Berichten der Singhalesen erst unter König Vartagâmani ungefähr 200 Jahre nach Mahendra's Ankunft niedergeschrieben, in welcher Zeit sie folglich aller Unsicherheit und Veränderlichkeit ausgesetzt waren, welche die mündliche Ueberlieferung, noch dazu von inspirirten Priestern, mit sich führt. Daher kann diesen Erzählungen an sich keine unbedingte Gültigkeit beigelegt werden; sie können nur das Gewicht haben, welches ihre eigene innere Wahrscheinlichkeit dar-

---

*) Von da ist er nach Hinterindien übergegangen und wird auch in der Barmanischen Inschrift bei Buddhagâya angegeben. As. Researches, 20, p. 160 u. f.

bietet, um so mehr, da sie sich nicht auf andere unabhängige Quellen stützen, sondern im Gegentheil mit diesen in Widerspruch stehen und sogar in einem sehr wichtigen Punkte gegen dasjenige streiten, was von der nördlichen Buddhistischen Kirche berichtet wird.

Buddha war gleichzeitig mit dem Könige von Magadha, Bimbisâra. Nach den Singhalesischen Quellen wurde dieser nach einer Regierung von 52 Jahren ermordet von seinem Sohne Ajâtaçatru, in dessen achtem Jahre Buddha starb; er regierte danach 24 Jahre und wurde dann ermordet von seinem Sohne Udâyibhadraka, der nach Verlauf von 16 Jahren gleichfalls ermordet wurde von seinem Sohne Anuruddhaka, welcher wieder ermordet wurde von seinem Sohne Mu*nd*a. Wie lange Zeit jeder der beiden letzten regierte, wird nicht gesagt; es wird nur angegeben, dass sie zusammen 8 Jahre herrschten. Mu*nd*a hatte dasselbe Schicksal, er wurde ermordet von seinem Sohne Nâgadâsaka, welcher dann 24 Jahre regierte. Diese Familie von fünf Vatermördern herrschte folglich nach Buddha's Tode 72 Jahre, welche so vertheilt sind, dass der erste und der letzte jeder 24 Jahre regierte, und die drei mittleren zusammen eben so lange. Darauf folgte ein neues Geschlecht; das Volk im Lande wurde erbittert auf jenes vatermörderische Geschlecht, setzte Nâgadâsaka ab und hob seinen Minister Susunâga auf den Thron. Dieser herrschte 18 Jahre und ihm folgte sein Sohn Kâlâçoka, mit dessen zehntem Jahre 100 Jahre nach Buddha's Tode verflossen waren (Mahâv. 4, 9); darauf regierte er noch 18 Jahre und ihm folgten seine zehn Söhne mit zusammen 22 Jahren. Diesen folgte wieder ein fremdes Geschlecht von neun Nandas, worin wir den Zeitgenossen Alexander des Grossen, Xandrames, zu suchen haben. Dieser Familie werden ebenso wie den vorhergehenden Gliedern 22 Jahre zugeschrieben, und auf diese Weise kommen 162 Jahre heraus von Buddha's Tod bis zu Candragupta's Regierungsantritt (um 320 vor Chr. G.). Susunâga und sein Stamm werden auch in Brahmanischen Quellen erwähnt; er heisst dort Çiçunâga und beginnt zwar auch dort ein neues Geschlecht, aber er wird mit drei Sprösslingen vor Bimbisâra gestellt, welcher zu einem Urenkel seines Sohnes Kâkavar*n*a, des Krähefarbigen, gemacht wird, ein Name, der sich vielleicht in dem Singhalesischen Kâlâçoka (der schwarze Açoka oder Todes-Açoka) wiederfindet. Es wird

dort nicht erwähnt, in welchem Verhältnisse Çiçunâga zu dem vorangehenden Königshause stand, aber der Stifter von diesem war Çunika oder Çunaka, Minister und Mörder des vorhergehenden Königes. Auf Bimbisâra folgt auch in Brahmanischen Quellen Ajâtaçatru, und nach ihm sind dort gleichfalls vier Glieder, aber die Namen sind verschieden, Dharbaka, Udayâçva, Nandivardhana und Mahânanda, von denen der letzte durch ein Çûdra-Mädchen der Vater des Nanda ist. So locker ist der Boden; folgt man der Brahmanischen Darstellung, so würde der Zeitraum von Buddha's Tode bis auf Candragupta nach den Singhalesischen Angaben um 68 Jahre kleiner. Für die grössere Glaubwürdigkeit der Singhalesischen Darstellung scheint indessen der Umstand zu sprechen, dass an Susunâga's Sohn Kâlâçoka eine für die Buddhistische Kirche wichtige Begebenheit geknüpft ist, welche 100 Jahre nach Buddha's Tode stattgefunden haben soll, nämlich die grosse Kirchenversammlung in Vaiçâli. Beide Zweige des Buddhismus sind darin einig, dass kurz nach Buddha's Tode eine Versammlung der nächsten und bedeutendsten Schüler in Râjagriha abgehalten wurde, um die Anstalten zu treffen, welche der Heimgang des Lehrers nöthig machte. Die Singhalesen allein erzählen nun, dass 100 Jahre später, in Kâlâçoka's zehntem Jahre, ein Priester Yasa aufmerksam wurde auf die ketzerischen Meinungen, welche die Klostergemeinde in Vaiçâli unterhielt. Da er diese zu entfernen suchte, wurde er aus dem Kloster und der Stadt vertrieben; aber er fand Beifall bei anderen Priestern, namentlich bei dem wegen seiner Kenntniss und Frömmigkeit hochangesehenen Revata, welcher gleichfalls diese Meinungen verurtheilte. Die Klostergemeinde fand Schutz bei Kâlâçoka; aber erschreckt durch einen Traum sah der König durch die Anleitung seiner Buddhistischen Schwester sein Unrecht ein, entzog der Gemeinde seine Gunst und söhnte sich mit den rechtgläubigen Priestern aus, an welche er sich nun ganz anschloss. Der eben genannte Revata wählte nun Yasa und sechs andere Priester, welche in Vereinigung das Verdammungsurtheil über die ketzerischen Anschauungen aussprachen. Darauf soll Revata aus den (1,200,000) Geistlichen 700 heilige Priester ausgewählt haben, mit welchen er eine Kirchenversammlung hielt, die acht Monate dauerte, um die Bewahrung des Glaubens auf lange Zeit zu sichern. Auf dieser Versammlung, fahren die Singhalesen fort, wurde vor-

ausgesehen, dass 118 Jahre später ein neues Unglück für den Glauben eintreffen werde (Mahâv. 5, 102). Diese Angabe steht ganz allein, ausser aller Verbindung mit den mitgetheilten Ereignissen, so dass es eine alte Tradition zu sein scheint, welche bewahrt ist, obgleich sie nicht ganz zu dem Uebrigen passt; denn nach derselben müsste das kirchliche Unglück eingetroffen sein in demselben Jahre, in welchem Açoka gesalbt wurde; aber um die Zeit wird nichts dergleichen erwähnt. Das Unglück traf erst in seinem zehnten Jahre ein, und in Folge desselben wurde in seinem 17ten Jahre eine neue Kirchenversammlung in seiner Hauptstadt Pâ*t*aliputra von 1000 heiligen Priestern unter dem Vorsitze Moggaliputta-Tissa's gehalten. Die nördlichen Buddhisten kennen zwar die Ketzerei in Vaiçâli, aber dagegen kennen sie nur einen Açoka, Bindusâra's Sohn, und nur eine unter diesem Açoka, 110 Jahre nach Buddha's Tode abgehaltene Kirchenversammlung, welche nach der Ketzerei in Vaiçâli von 700 Priestern gehalten sein soll *), und welche daher der Versammlung Açoka's am ähnlichsten ist. Man ist meistens geneigt gewesen anzunehmen, dass die nördlichen Buddhisten die beiden Açokas der südlichen in einen verschmolzen haben; aber da dies, wie wir wissen, an beiden Stellen durch eine lange mündliche Ueberlieferung hindurch gegangen ist, so ist es eben so wahrscheinlich, dass die Singhalesen umgekehrt zwei Açokas aus einem gemacht haben. Der Açoka der nördlichen wird geschildert als ein wildes, blutdürstiges Ungeheuer, ehe er durch ein Wunder bekehrt wurde. Bei den südlichen wird von Kâlâçoka nur gesagt, dass er sich ursprünglich zur Brahmanischen Lehre bekannte, ketzerische Buddhisten beschützte und darauf den wahren Glauben annahm; aber sein Name bedeutet: der schwarze oder Todes-Açoka. Der andere, welcher auch zuerst dem Brahmanischen Glauben anhing, bemächtigte sich des Thrones durch Ermordung seiner 99 Brüder**) und hiess daher zuerst Ca*nd*âçoka ***), der gewaltthätige, wilde Açoka; später bekam er den Namen Dharmâçoka, der Açoka der

---

*) Asiatic. Res. 20, 92.

**) Er erwähnt indessen selbst sowohl Schwestern als Brüder in der fünften Bekanntmachung von Dhauli und Kapur-di giri; bei Girnar ist auch hier das entsprechende Stück von dem Felsblocke abgesprengt.

***) So unsere Handschrift des Mahâvansa 5, 91 anstatt Esâsoko-ti, wie in der Ausgabe steht.

Pflicht, der Tugend. Kâlâçoka wurde bekehrt nachdem er zehn Jahre regiert hatte; dieselbe Zeit giebt der andere Açoka selbst in seinen Felseninschriften für seine Bekehrung an, wogegen die Singhalesen diesen Zeitpunkt in seinem Leben nicht erwähnen. Um dasselbe Jahr ereignete sich eine kirchliche Verwirrung in Kâlâçoka's Regierung, wie auch, obgleich das Jahr nicht bestimmt genannt wird, in der Regierung Dharmâçoka's. Nachdem nämlich der Mahâvansa Mahendra's Einweihung in seinem sechsten Jahre erwähnt hat und den Tod von zwei heiligen Priestern in seinem achten Jahre, heisst es dort, dass von der Zeit an die Priesterschaft grosse Vortheile und Wohlwollen beim Volke fand, und um den Nutzen davon zu geniessen, nahmen die Brahmanischen Tîrthyas die Tracht der Buddhistischen Geistlichen an, und brachten eine solche Verwirrung in deren Lebensweise, dass die rechtgläubigen Priester ihre gewöhnlichen und nothwendigen Gebräuche nicht beobachten wollten, weil dieselben nicht gehörig beobachtet werden konnten. Dieser Zustand dauerte sieben Jahre, und nachdem ein Versuch, welchen einer von Açoka's Ministern machte, mit Gewalt Einigkeit zu Stande zu bringen, missglückt war, gewann der König einen angesehenen Priester, Moggaliputta-Tissa, unter dessen Vorsitz in Açoka's siebzehntem Jahre die Kirchenversammlung in Pâ*t*aliputra gehalten wurde. Sehen wir auf die Angaben der nördlichen von 110 Jahren und auf die der Singhalesen von 118 Jahren, so drängt sich die Vermuthung auf, dass diese beiden Angaben ursprünglich auf dieselbe Zeit hindeuteten, so dass die kirchliche Verwirrung, welche die Singhalesen in Dharmâçoka's zehntem Jahre erwähnen, dieselbe Begebenheit ist, wie die von beiden Zweigen des Buddhismus erwähnte Ketzerei in Vaiçâli, welche nach der Angabe der nördlichen 110 Jahre nach Buddha eintrat, und welche nach der Angabe der Singhalesen in Kâlâçoka's zehntem Jahre verdammt wurde von einer kleinen Auswahl von acht Priestern, die ganz einer Brahmanischen Parishad entsprach; während die andere Zahl, 118 Jahre, dann nicht die Zeit zwischen dieser Ketzerei und der Kirchenversammlung in Pâ*t*aliputra bezeichnen würde, sondern die ganze Zeit von Buddha's Tod bis zur Abhaltung der Versammlung, welche nach der Angabe der Singhalesen 7 bis 8 Jahre nach der kirchlichen Verwirrung stattfand. Der Fehler wird auf Ceilon entstanden sein, als man dort die überlieferten

Erzählungen unter ein chronologisches System zu bringen suchte, dadurch dass man beide Angaben zusammenzählte, ohne zu sehen, dass sie neben einander hergingen, wodurch man von selbst dahin kam, zwei Ketzereien und zwei Kirchenversammlungen anzunehmen, die sich an Açoka anknüpften, und damit auch zwei Açokas, den einen ungefähr 100 Jahre nach Buddha und den anderen 118 Jahre später. Es ist ausserdem nicht unwahrscheinlich, dass man in den nach Zeilon gebrachten Erzählungen von den beiden Königen von Magadha, Çiçunâga und seinem Sohne Kâkavar*n*a, hinlängliche Berechtigung zu finden geglaubt hat, mit dem letztgenannten den ersten der beiden Açokas, welche man anzunehmen genöthigt war, zu identificiren. Nach dieser Betrachtung müssen wir annehmen, dass Buddha's Tod ungefähr 118 Jahre vor der Kirchenversammlung in Pâ*t*aliputra, oder 110 Jahre vor Açoka's zehntem Jahre eingetreten ist, also ungefähr 368—370 v. Chr. G., etwa 40 Jahre vor Alexander des Grossen Zeitgenossen in Pâ*t*aliputra. Es darf indessen nicht übersehen werden, dass vieles hiervon auf Vermuthung beruhet. Was mir mit grösster Sicherheit angenommen werden zu können scheint, ist dieses, dass der Zeitraum zwischen Buddha's Tod und Dharmâçoka lange nicht so gross ist, wie die Singhalesen angeben; dass Buddha Zeitgenosse der beiden Könige Bimbisâra und Ajâtaçatru war; dass nach einer Zwischenzeit die Zeitgenossen Alexanders des Grossen herrschten; aber wie lang diese Zwischenzeit war, lässt sich nicht ausmachen. Es muss eine bedeutende Verwirrung in den bürgerlichen Verhältnissen eingetreten sein, da Leute von so niedriger Geburt, wie Nanda (Xandrames) und Cardragupta, sich über die höheren Kasten emporschwingen und ihre Stellung behaupten konnten. Die Schnelligkeit einer Entwickelung kann sehr verschieden sein; ein einziges Menschenalter kann hinreichend sein, eine vollständige Umwälzung hervorzurufen, namentlich wenn, wie hier der Fall war, eine neue Religion auftrat, welche, indem sie den geistlichen Stand allen öffnete und dadurch eine von der Geburt unabhängige Gleichheit schuf, sowohl die Schranken, welche das Kasten-Vorurtheil der freien Bewegung in den Weg legte, schwächen und niederbrechen, als auch die Bewegung selbst fördern musste.

Druck von W. G. Korn in Breslau.

Literary remains of the earliest period of Indian History by L.N.Westergaard. Abstract.

p.7. Non existence of Castes is characteristic of the Vedic period. Words later applied to designate castes had a general meaning as "Brahman" anybody performing sacrifice and only at the time of the actual performance; "kshatra" is power or dominion, kshatrya the powerful, the dominating; Viç the later name of the third caste is a general term for family, clan and domestic retainers and "Viçpati is not, as later, Viçampati, a warrior or prince, but only the master and protector of the clan, the family, the house-father & this word like the correlated grihapati (master of the house) is used as a surname of the Firegod Agni..The name Çudra occurs in only one poem of evidently late composition. p.(11) The word Brahman, derived from brih :to expand, grow, occurs in two forms in the ancient poems, Either in the neutral form it means the sacred act or intense prayer or inspired word by which the heart expands in yearning after it's God or in the masculine it is used of anyone uttering the inspired word. Later through multiplication and complication of religious rites there developed a division of sacrificial priests into 3 classes 1) Hotar the singer of the hymn inviting the god and praying and honoring him 2) Udgatar or Singer, who accompanied the act of sacrifice with a hymn of praise 3) Adhvaryu, attending to the details of the act while mumbling words and verses in an undertone(p.12) Rigveda for the Hotar, the Samaveda for the Udgatar and the Yajurveda for the Adhvaryu. (p.13) Motives of policy of political leaders brought about from among the sacrificial celebrants = the gradual development of a profession of Purohita "he who is placed at the head" either in front of the provider of the sacrifice or at the head of the victim.(p.14) Originally access to the functions and to the acquisition of the requisite knowledge and and to the right to exercise them was free to anyone beloved of the Gods, independent of questions of descent or rank. (p.16) Development of the Brahmin caste brought in its train of the warrior Caste, in the shape of a hereditary nobility. Brahman and Kshatra "word and might" went together.(p.17) The third caste although included in the religious life and therefore

IV Both writers mention particularly the absence of written laws. (p.38) Asoka's columns are inscribed in 5 different dialects and addressed, as he was professedly a Buddhist – not to the Brahmans but to the laity this presupposes a somewhat extended knowledge of reading by the people. His reign is about 250 BC Two forms of writing are found. One is called Aryan from the fact of its being first found in provinces called by Strabo Ariana. It is certainly of Phoenician origi from right to left, but the inner system, concerning notation of vowels after consonants and grouping of consonants is distinctly Indian. This was found near Peshawar and shows its use in ancient Gandhara. The Parthian King Pakores (ab.61-107 AD) used it on his coins side by side with Greek but it is not found again after that. (p.37) The other style of writing from left to right is found on inscribed rocks near the Bay of Bengal and in Guzerat. Its origin is doubtful, tho' some have also derived it from Phoenician. It may originally have been a sort of secret commercial cypher. This is the foundation of all subsequent forms of Indian writing. (p.40) The Lalita Vistara, a legendary life of Buddha in Sanscrit and said to have been translated into Chinese in 76 AD makes Gautama Buddha, as a boy, take lessons in writing. A King of Kalinga mentions in an inscription the fact of his having, as a boy, learnt the art of writing. (p.41) Buddhism was introduced in Ceylon in 250 BC Buddhist tradition states that about 86-76 BC the whole text of Buddha's teaching as well as its explanations, hitherto only transmitted orally, was reduced to writing. Northern Buddhism also recorded its version after the Council of Kanishka. Southern Buddhism preserved the dialect in which the creed had been first taught – Northern B. translated it as well as it could into Sanskrit. (p.42) The spoken language must, by this time, have deviated so far from Sanskrit as to require separate study. Buddhists had not the same inducement of privilege to keep their creed secret like the Brahmans did. (p.45) In any case it may be assumed without hesitation that priestly knowledge was in point of time the last to be recorded in writing and in spite of the absence of written laws there may have been writings on other subjects. (p.46) The effect of the sacred hymns would be destroyed by [illegible] instead [illegible] their inviolate transmission

a [illegible] of the [illegible] Brahmans. (p.47) A
[illegible] [illegible] of 7 or 8 was [illegible]
[illegible] in [illegible] [illegible] [illegible] he [illegible]
[illegible] his [illegible]. The [illegible] from the father's [illegible]
[illegible] was [illegible] by a [illegible] [illegible] the latter's
spiritual birth, conferred by the teacher, was far [illegible]
[illegible] than material, conferred by the father. The [illegible]
[illegible] took place after the performance of the
[illegible] rites. The pupil sat by the side of the [illegible]
, or if several pupils, facing him. After being
[illegible] admitted the teacher first recited twice every
[illegible] piece of 2 or 3 verses and then repeated it word
word with accentuations. After that the pupils [illegible]
repeat it. A day's instruction comprised about [illegible]
[illegible] pieces. (p.48) After finishing his career as [illegible]
[illegible] entering on the second of his existence [illegible]
[illegible] of a householder, it was obligatory [illegible]
[illegible] memory of the Vedas [illegible] by [illegible] repetition
[illegible] he was particularly enjoined to pronounce the [illegible]
[illegible] and [illegible] and to carefully [illegible]
[illegible], [illegible] [illegible] mispronunciation might produce.
(p.48) The Vedas were preserved in 3 forms 1) the [illegible]
[illegible] (continuous form) in [illegible] the words [illegible]
[illegible] [illegible] the rules of euphony between the
preceding and following words [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] performance
the holy rites. 2) The Pada-patha (verbal form) in
[illegible] the words were [illegible] [illegible] and [illegible]
[illegible] in their [illegible] [illegible]
[illegible] they [illegible] [illegible] the rules of euphony [illegible]
[illegible] the proper [illegible] of the [illegible]
[illegible] [illegible] of the separate words, but [illegible]
[illegible] it helped to preserve the purity of the [illegible]
[illegible] those two [illegible] 3) [illegible]
[illegible] the repetition of each word according to fixed
rules, in conjunction with the preceding, as well as
the following word, euphony was brought out in [illegible]
hence the changes undergone by the words by reason
euphony as well as their form when standing by [illegible]
[illegible].(p.50) At an early period the grammatical form [illegible]
[illegible] the subject of study and words no longer in
[illegible] use were collected and explained.(p.51) All
[illegible] facts render it extremely probable that the [illegible]
[illegible] come down to us in a high state of purity.

VI (p.41) Of the 4 Vedas, three had religious objects, the fourth, Atharva-Veda, was intended to instruct regarding atonement of sins committed and to avert or mitigate impending danger. These hymns were supposed to possess magic power in themselves. Their grammatical form is more recent than that of the other 3. (p.42) The Sama-Veda was only for the Udgatar, the Yajurveda only for the Adhvaryu - they therefore contained only those lines which were to be used by either and were both extracted from the Rig-Veda. The latter, besides these and the lines of the Hotar, contains a number of others not used in any private or public rites, so that the object of their collection was not primarily a ritualistic one but it is clear from the text itself that it does not by any means contain all the songs of the language and period. (p.43) It is due no doubt to a desire - in the course of development from priesthood to caste - to bring together as many as possible locally differing collections, in which however the local colour of the separate contributions was not destroyed. In course of time this collected edition again underwent local differences. (p.44) These Çakha (branches) formed the nuclei for separate groups of followers, called Çarana (schools) usually named after its founder. Conflicts between different schools regarding textual readings were decided by a convocation, Parishad or Parshad, the great care was likewise in later times applied to the correctness in graphic copying. (p.56) Kalpa were the rules controlling ritualistic procedure. These and the explanations of their meanings were collected into Brahmana. The explanations were given orally in the colloquial language; later on the rules became more rigid and the Kalpa were condensed into concise sentences easy to memorise and these were called Sutra (threads) The Brahmana being intended for free discourse escaped the rigidity (p.59) Gradually the sanction of divine revelation was also extended to the Brahmana in the same way as the old Mantra or hymns. The Sutra were the guides to the sequence of the several sacrificial acts and of the explanations for the reasons and import of the whole and its parts. (p.60) All these were so closely interrelated that a change in one necessitated a corresponding change in the others. Our present edition of the Vedas does not go beyond the 8th and 6th centuries BC. Long after the li[illegible]ing of the faith its forms were observed and reserved

[illegible] were the Aranyakas, intended for the third stage of the [illegible] pilgrimage, that of the hermit, and the Upanishads, for the teaching of disciples. [illegible] dealt with the relation of man to God and the nature of God. (p.64) It was in these that all later reformations and sects found their inspiration. The same method of instruction which guided the proper procedure in sacrifices was likewise applied in that of teaching the inherited and customary rules of conduct of every day life. Primarily addressed to the Brahmins, they give an insight into the rules and sacrifices controlling his life from birth to [illegible]. The rules [illegible] in other castes are found in Manu's collection. (p.68) It is very probable that each [illegible] had a collection of rules of its own. At least [illegible] for [illegible]. They are always in sutra form. In dealing with the [illegible] philological material they were induced for brevity's sake by employ certain algebraic signs or symbols of one letter or syllable to indicate a particular grammatical effect, relation or [illegible] words or syllables in disregard of the risk of the rule taken by itself thereby losing its clear use, for these rules were not intended to teach everything, they were here only the cords or strings to tie together the material of knowledge and impress it on the memory. (p.66) In the case of [illegible] of Vedic learning [illegible] the verbal explanation [illegible]. For these the rules [illegible] quite inadequate. (p.69) Originally in prose, verses were later versified and then called Karikas, which has been suitably translated as memorial verses. (p.71) The oldest chronological period in Indian history that can be ascertained with satisfactory certainty is the age of Chandragupta and Asoka. The language [illegible] of 3 periods. The oldest that of the old ancient Veda songs. The second that of the so-called Sanskrit, in contradistinction of the popular languages derived from it and collectively referred to as Prakrit, such as are found on Asoka's inscriptions which likewise furnish the first specimens of the language of the third period. The first period is distinguished from the second by a much greater variety of inflections which in course of time diminished and a, in some respects peculiar, supply of words which in the 2. period made room for another [illegible] which has no inflexions that were not already found in



WEBER (A.)—Indische Skizzen. Vier Bisher in Zeitschriften Zerstreute Vorträge und Äbhandlungen. Bound up with China vor 4000 Jahren von *J. H. Plath.* Ueber den Altesten Zeitraum der Indischen Geschichte; and another. 4 vols in 1, 8vo, half morocco, [redacted] 1857-69

